

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۱۷۰۹۴

رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲ ن۵۹۱ م ۱۳۱۹

سرشناسه: نقوی نصیرآبادی، دلدار علی بن محمد معین، ۱۱۶۶-۱۲۳۵ق.

عنوان قراردادی:

عنوان: ثمرات العقول فی علم الاصول الملقب بعماد الاسلام فی علم الکلام

کاتب: کلب حسین

تاریخ کتابت:

محل نشر: لکهنو ناشر: مطبع (کارخانه عماد الاسلام) تاریخ نشر: ۱۳۱۹ق

صفحه شمار: ۱۶۰ ص مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐

زبان: عربی ابعاد: ۲۰/۵×۳۴ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی☐ اهدایی☑ خریداری☐ ارسالی☐

توضیحات: محمدباقر حجت طباطبائی تاریخ ثبت: شهریور ۱۳۸۲

یادداشتها: شامل جزء ثانی می‌باشد. عنوان دیگر: ۱. کتاب التوحید. ۲. عماد الاسلام فی علم الکلام

موضوع(ها): ۱. کلام شیعه امامیه. ۲. اصول دین.

شناسه(های) افزوده: الف. آقا حسن، مصحح. ب. کلب حسین، کاتب. ج. حجت طباطبائی، محمدباقر، اهداکننده. د. عنوان.

فهرستنگار: شیبانی تاریخ فهرستنگاری: آبان ۸۸

كتاب العدل

إن الدين عند الله الإسلام

بعون الملك العلام وفضل المفضل المتعال هذا الكتاب المستطاب مصنف العالم
الحبر الفهامة مشيد عماد الاسلام اعلم [illegible] بذي الفقاهة والصوام والقوام والحسام روح طريقة
اجداده الكرام قدوة العلماء العظام اسوة الفقهاء الفخام حجة الاسلام الجناب المستطاب
غفرانمآب مولانا السيد دلدار علي تغمده الله بلطفه الخفي والجلي اعني

مرآة العقول في علم الاصول

١٣١٩ﻫ

الملقب

بعماد الاسلام في علم الكلام

قد انطبع بتصحيح العالم العامل الفاضل ذي القوة القدسية والملكات الملكوتية
مولانا السيد آقا حسن حرسه الله عن شرور الزمن بسعي السعيد الرشيد الصالح المعلى بكل زين
المولوي ضامن حسين منيجر كارخانه عماد الاسلام في سنة الف وثلثمائة و
تسع عشر من الهجرة النبوية على صاحبها الاف الثناء والتحية

في المطبع المسمى بعماد الاسلام

كتاب العدل

إن الدين عند الله الاسلام

بعون الملك العلام وفضل المفضل المنعام هذا الكتاب المستطاب من مصنفات العلم العلام الحبر القمقام عماد الاسلام اعلم من فاز بحضور ذي الفقار والصمصام والحسام ورج طرق الفقه الذي احياه الكرام قدوة العلماء العظام اسوة الفقهاء الفخام حجة الاسلام الحاج المستنبط غفرانمآب مولانا السيد دلدار علي تغمده الله بلطفه الخفي والجلي اعني

مرآة العقول في علم الاصول

الملقب

بعماد الاسلام في علم الكلام

قد انطبع بتصحيح العالم العامل الفاضل ذي القوة القدسية والملكة الملكوتية مولانا السيد آقا حسن حرسه الله عن شرور الزمن بسعي السعيد الرشيد الصالح العلي بكل زين المولوي ضامن حسين مهتمم كارخانه عماد الاسلام في سنة الف وثلثمائة و تسعة عشر من الهجرة النبوية على صاحبها الاف الثناء والتحية

في المطبع المسمى بعماد الاسلام

بأعماد من لا عماد له

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين **والصلوة** والسلام على رسوله محمد وآله المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين **روى** الشيخ الصدوق عن ابى الحسن محمد بن عزيز السمرقندى الفقيه بارض بلخ قال حدثنا ابو احمد بن محمد الزاهد السمرقندى باسناده رفعه الى الصادق عليه السلام انه سأله رجل فقال له ان اساس الدين التوحيد والعدل وعلمه كثير ولا بد لعاقل منه فاذكر ما يسهل الوقوف عليه ويتهيأ حفظه فقال اما التوحيد فان لا تجوز على ربك ما جاز عليك و اما العدل فان لا تنسب الى خالقك ما لامك عليه **المقصد الثاني** في الاصل الثاني من الاصول الخمسة الدينية الذي يعبر عنه بالعدل وهو في اللغة بمعنى الاستواء وفي الاصطلاح ان الواجب تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب كما استفيد من هذا الحديث الشريف ايضا وانما سمى الاصل الثاني بالعدل مع كونه مشتملا على مسائل كثيرة متعلقة بافعاله تعالى لكونه من اهم تلك المسائل واجلها على قياس تسمية الاصل الاول بالتوحيد مع اشتماله على غيره من مسائل كثيرة متعلقة بذاته وصفاته جل شانه وانما قلنا ان العدالة من اهم المسائل التى نذكر في هذا الاصل لان كلها من متعلقات العدالة اما من مقدماتها او من متفرعاتها كما سيتضح ان شاء الله تعالى فههنا فصول **الفصل الاول** في تحقيق كون الحسن والقبح عقليين وهذه المسئلة من مقدمات العدالة لان القبح والوجوب الذى هو فرد من الحسن ماخوذان في معناها وقد فرغنا بحمد الله وتوفيقه عن تشييد مبانى تلك المسئلة في المقدمة السادسة من مقدمات ذلك الكتاب فليرجع اليها **الفصل الثاني** في ان افعال العباد الاختيارية هل هى صادرة حقيقة من الله تعالى او لا وهو مشتمل على فوائد **الفائدة الاولى** هل تلك المسئلة من مقدمات العدالة او من فروعها بعض اصحابنا عدها من مقدمات العدالة محتجا بما حاصله انه ما لم يثبت ان تلك الافعال القبيحة المنسوبة الى العباد ليست بصادرة ومخلوقة لله تعالى لم يثبت المطلوب وفيه نظر لانه يلزم على هذا ان يكون كل مسئلة المتفرعة على العدالة بالاتفاق ككون افعاله تعالى معللة بالاغراض ووجوب اللطف ووجوب الاعواض على الالام المبتدئة من مقدمات العدالة لان هذه الامور ايضا ما لم تثبت لم يثبت المطلوب لانها مسئلة افعال العباد من لوازم مسئلة العدالة والحل ان مقدمة المسئلة ما يتوقف عليه صورة تلك المسئلة كالحسن والقبح بالنسبة الى مسئلة العدالة او يتوقف عليه الدليل وشىء من تلك الامور المسطورة ليس كذلك كما اتضح من معنى العدالة وسيتضح مما يدل عليها فالحق ان مسئلة الافعال من حيث انه بعد اثبات مسئلة العدالة يمكن ان

يفرع عليها عدم صدور الافعال عن الواجب تعالى تكون من فروعها ولذا ترى اكثر المحققين ذكروا مسئلة الافعال بعد مسئلة العدالة تشيرا الى فرعها ومن حيث ان كثيرا من الوجوه الدالة على ان العباد موجدون لافعالهم الاختيارية دون الله تعالى مستقلة بانفسها غير مفتقرة الى اثبات العدالة تصلح مسئلة الافعال لان تذكر قبل مسئلة العدالة لا سيما نظرا الى ان الاصل الثاني منعقد لان يبحث عن افعاله تعالى سواء كان من فروع العدالة ام لا **الفائدة الثانية** في نقل المذاهب في افعال العباد فالاشاعرة قالوا ان العبد غير فاعل استقلالا قال الفخر الرازى في نهاية العقول الذى اتفق عليه اصحابنا ان العبد غير فاعل استقلالا فاما ان القدرة الحادثة هل هى موثرة ام لا فذلك مختلف فيه فقال ابو الحسن الاشعرى ومن تبعه ان القدرة الحادثة للعبد غير موثرة في فعل العبد وقال صاحب المواقف ما حاصله ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد وهذا مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى واضطرب كلام تبعته في تفسير معنى الكسب الذى قال به فقال بعضهم انا نعلم بالبرهان انه لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد متعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته وقال شارح المواقف والعلامة القوشجى وغيرهما ان المراد من الكسب مجرد المقارنة الواقعة بين القدرة الحادثة للعبد وبين فعله بدون تاثير تلك القدرة فيه بل كلاهما مخلوقان لله تعالى وقال الفخر الرازى الكسب صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركتان وهما متمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهى المسماة بالكسب على ما نقل عنه شارح المقاصد وقال بعضهم المراد من الكسب فعل العبد الذى اوجده الله تعالى مع ايجاده القدرة الحادثة فيه وهذا هو الذى صرح به الفخر الرازى في نهاية العقول واختاره والله يعلم وقال امامهم الملقب بحجة الاسلام انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ولم يتعلق به عند الاختراع نوع آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهو خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له اقول مذهب ابى الحسن الاشعرى باطل بوجوه **الاول** انه فرع وجود القدرة الحادثة الغير الموثرة في العبد وهو ليس ببديهى ولا مبرهن عليه فالقول به سفسطة كقول من يقول لوجود السامعة للاصم بدون الاستماع والباصرة للاعمى بدون الابصار ونحو ذلك فان قيل باعثه على القول بالقدرة الحادثة هو الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبداهة قلنا الفارق يجوز ان يكون هو الارادة لان الحركة المرتعش حصلت من غير ارادة وحركة المختار حصلت بها والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فان قيل اذا كان الارادة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان تكون مخصصة لاحد مقدوري الله تعالى بالوقوع فان عادة الله تعالى جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة اى قدرة العبد عند الاشاعرة صفة يوجد الفعل معها وبعبارة اخرى كيفية وجودية قائمة بالفاعل موجودة عند الفعل فاذا لم يكن لها تاثير تكون في معرض الخفاء غير مبرهن على ثبوتها وقد انطق الله بذلك كله بعض المخالفين في بعض الحواشى المتعلقة بشرح المواقف

والثانی ان القدرة الحادثة عندهم مع الفعل كما صرحوا به فينبغي ان لا يحصل الفرق عند النفس بين الفعل اليسير كحركة اليد مثلاً وقبله وبين خلق الاجسام وشق القمر مثلاً بكون الاول مقدوراً دون الثاني لان الله تعالى خالق لكل منهما على مذهبهم والقدرة الحادثة انما يخلقها الله تعالى مع خلق الفعل على يد العباد والحال ان التفرقة قبل الفعلين ضرورية بحيث لا تخفى على الحيوانات العجم ايضاً ولذا قال ابو الهذيل طاعنا على بشر المريسي وهو من المجبرة حمار بشر اعقل من بشر لان حمار بشر اذا اتيت به على جدول كبير فضربته لم يطع على العبور وان اتيت به على جدول صغير جازه لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه **الثالث** انه يلزم كون كل مفعول بفعل مقدور للعبد لا سيما اذا كان فاعله هو الله تعالى بدون توسط بشر فاعلا لوجود القدرة الغير المؤثرة المقارنة مع وجود الفعل الذي ذلك المفعول محله وانكار وجود القدرة في المفعول على الفعل الذي مقدور للعبد مكابرة **والرابع** ان باعثهم على القول بالكسب ما هو فان كان هو دفع لزوم الشناعة بسبب عدم التفرقة على مذهبهم بين الافعال الاختيارية والاضطرارية فالتزامهم القدرة الحادثة كاف في ذلك وان كان هو دفع لزوم الجبر على العباد فهو لازم لا محالة لا يفيد في ذلك القول بالكسب وهم قد التزموا ذلك كما سيظهر ان شاء الله تعالى وان كان غير ذلك فعليهم البيان فظهر من هنا صدق قول بعض متقدمي اصحابنا ان القول بالكسب هذيان اما ما قال بعضهم من تفسير الكسب من انا نعلم بالبرهان انه لا خالق سوى الله تعالى ففيه انه بناء على امر فاسد كما سيتضح ان شاء الله تعالى وايضا دعوى الضرورة على تعلق القدرة الحادثة بالفعل وعدم تسليم كون ذلك التعلق هو تاثير القدرة فيه ساقطة عن محل الاعتبار لاحتمال ان لا يكون للقدرة الحادثة تعلق بالفعل اصلا بل مجرد المصاحبة الاتفاقية كما قال به شارح المواقف والعلامة القوشجي وغيرهما اما هؤلاء الجماعة فيرد عليهم اولاً انه ما الدليل على ان مراد الاشعري من الكسب هو هذه المقارنة وثانيا انه ما الفائدة في اختراع القول بالكسب الذي هو عبارة عن تلك المقارنة لولا التستر عن صريح الجبر وتغليط العوام ويرد على الامام الرازي ان الاعتراف بكون خصوصيات الافعال بقدرة العبد اعتراف بتعدد الخالق ولو باعتبار خالقية العباد لخصوصيات الافعال وهل يختار العاقل شيئا يجعله منشأ التشنيع على مخالفيه ومناط المخالفة واما ما قال بعضهم من ان المراد بالكسب هو الفعل اوجده الله تعالى في يد العبد ففيه تنقيص الاشعري من حيث انه غير الاسم بدون تغيير المعنى بلا ضرورة داعية اليه واما ما قال الملقب بحجة الاسلام فهو ايضا مردود بوجوه اما اولا فلابتنائه على مقدمة فاسدة كما ستعرف ان شاء الله تعالى واما ثانيا فلان القدرة لا يفهم معناها الا انها صفة من شانها التاثير في كل من طرفي الممكن بعد تعلق الارادة به فالقول بوجود القدرة في الله تعالى وبوجود القدرة الاخرى في العبد مع القول بان الاولى مؤثرة دون الاخرى قول سخيف لانا لا نفهم من القدرة الا معنى واحدا وثالثا انه لو كان القول بالتعلق المجهول للقدرة الحادثة مع الفعل مقبولا عند العقلاء لجاز عنده قولنا لنا قدرة متعلقة بوجود العرش والكرسي تعلقا مجهولا كنهه غير الاختراع ونحو ذلك من السفسطة اما قوله اذ قدرة الله تعالى متعلقة بالعالم الخ فيرد عليه انه لا معنى لهذا التعلق الا ان الله تعالى كان في ازل الآزال بحيث يصح منه صدور العالم في لا يزال وهذا التعلق تعلق واحد مستمر الى زمان الايجاد كما لا يخفى قال الفضل بن روزبهان نقول يفهم من كلام الشيخ انه فسر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته وارادته تارة وفسره بكونه محلا للفعل تارة وتحقيقه ان الله تعالى خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة يصح بها الفعل والترك ومن انكر هذا فقد انكر اجلى الضروريات عند حدوث الفعل وهاتان الصفتان موجودتان في العبد حادثتان عند حدوث الفعل فاذا تهيأ العبد لقبول هاتين الصفتين لايجاد الفعل وذلك الفعل ممكن والممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فهو يوجد لا محالة تقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية والقدرة القديمة فاوجد الله بها الفعل لكونهما اتم من الارادة والقدرة الحادثة والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يقهر النور الضعيف

ويخليه فلما اوجد الله تعالى الفعل وكان قبل الايجاد تهيأت صفة اختيار العبد الى ايجاد ذلك الفعل وكذلك سبقت القدرة الالهية فانتجت فبقي للفعل نسبتان نسبة الى العبد وهي ان الفعل كان مقارنا التهيؤ للارادة والاختيار ونحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيب تهيؤه فعبر الشيخ عن هذه النسبة بالكسب لان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد ونسبته الى الله تعالى وهي انه كان مخلوقا لله موجدا منه وهذا معنى كون الفعل مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلا له لان كل موصوف فهو محل الصفة كالاسود فانه محل السواد فيجوز ان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه كسبه ومعنى الكسب كونه محلا له والثواب والعقاب يترتب على المحلية كالاحتراق الذي يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا لليبوسة المفرطة وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحتراق على الحطب بسبب كونه محلا لليبوسة والحال ان الحطب لم يحصل بنفسه هذه اليبوسة واي ذنب للحطب وهل هذا الاحراق الا الظلم والجور والعدوان ان حسن ذلك حسن ان يقال لم جعل الله الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه كما يحسن الاول فلا يحسن الثاني انتهى كلامه اقول يرد عليه امور **الاول** ان قوله خلق في العبد ارادة ترجح بها الاشياء ما المراد به فان كان المراد ان صدور الاشياء وايجادها من الواجب تعالى يترجح فليس ببديهي ولا مبرهن عليه كيف وهذا يقتضي ان يكون خلق الله تعالى للافعال الاضطرارية فينا بدون الرجحان لعدم الارادة المرجحة في هذه الصورة وايضا قد ينفك الفعل الاختياري عن الارادة الحادثة بسبب العائق فكيف لم يخلق الله تعالى ذلك الفعل مع كونه راجحا بسبب وجود الارادة الحادثة وهكذا الكلام في قوله قدرة يصح بها الفعل والترك بل الافحش اذ يلزم منه ان لا يصح خلق الفعل من الله تعالى اذا كان اضطراريا للعبد وان كان المراد من قوله انه بسبب الارادة والقدرة يحصل الرجحان لصدور الفعل من العبد ويصح صدوره منه فهذا على مسلكه عجيب فانه يستلزم صحة مقدورية الخالق وهذا ممتنع عندهم وايضا الفرض انه لا يصدر ولم يصدر من العبد فعل قط فكيف علم انه بسبب الارادة يصح صدور الفعل منه **الثاني** ان قوله فاذا تهيأ العبد الخ ان كان هذا التهيؤ باعتبار ايجاده اياه فيلزم تعدد الخالق والا يلزم الجبر قوله وكان قبل الايجاد الخ لا يخفى عليك ان خلق الله تعالى القدرة الحادثة المصححة للفعل ثم خلق الارادة المرجحة لايجاد العبد له ثم تقدم الارادة القديمة وغلبتها على الحادثة من قبيل لعب الصبيان نعوذ بالله من اسناد امثال تلك الامور الى الحكيم الخبير قوله الثواب والعقاب يترتب على المحلية الخ على هذا ينبغي ان يعاقب المظلوم لانه محل الظلم من حيث انه وقع عليه قوله كالاحراق الخ ان كان الحطب ذا حس وادراك يستحسن البتة ان يقال لم خلق الله تعالى اليبوسة في الحطب ثم احرقه واذ ليس الامر كذلك فقياس العبد على الحطب قياس مع الفارق كما لا يخفى فان قيل المراد بالكسب ما هو المستفاد من امثال قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت قلنا ذلك هو ايقاع الفعل فان كان غيره فخالقه هو الله تعالى وكاسبه العبد فهلم جرا حتى يتسلسل هذا ما يتعلق بتشنيع مذهب الاشعري واظهار سخافته وقال القاضي الباقلاني من اهل السنة ان القدرة الحادثة لا تاثير لها في وجود الفعل بل في حالة زائدة عليه وهي كون الفعل طاعة ومعصية كما صرح به امام اهل السنة الفخر الرازي في نهاية العقول وتوضيح ذلك ان الصلوة والزنا يشتركان في ان كل واحد منهما حركة لكن الحركات الصلواتية متصفة بالطاعة وحركات الزنا متصفة بالمعصية فالم... بقدرة العبد والموصوف بقدرة الله تعالى ولا يخفى عليك ان هذا المذهب يرجع بوجه الى ما فسر به الكسب الفخر الرازي فيرد عليه ما اوردناه عليه على انه كون الفعل طاعة ومعصية شرعي سمعي لا سيما عند الاشاعرة القائلين بعدم الحسن والقبح العقليين وصدور الافعال الاختيارية والاضطرارية عن العباد ليس بموقوف على الشرع والفرق بينهما بديهي بالاتفاق فلو كان الامر على ما قال لزم عدم الفرق كما هو ظاهر وقد ضعف الفخر الرازي مذهب القاضي في موضع

نهاية العقول بان كل دليل دل على استحالة وقوع الفعل بقدرة العبد فهو بعينه يدل على استحالة وقوع تلك الصفة بقدرته وقال الفخر الرازي في الكتاب المذكوران مذهب امام الحرمين في الكتاب النظامي ومذهب الاستاد ابي اسحق ان القدرة الحادثة مؤثرة توجب الفعل عند حصول الارادة الجازمة لذلك الفعل فلم تحصل القدرة والارادة الجازمة لا يمكن حصول الفعل ومتى حصلتا وجب حصول الفعل وهذا خلاف ماصرح به صاحب المواقف وشارح المقاصد ان فعل العبد عند الاستاد بمجموع القدرتين وخلاف ماقال شارح المقاصد من ان المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو راي الحكماء وهذا خلاف ماصرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه ثم نقل عن كتاب امام الحرمين المسمى بالارشاد ما يدل على ان مختاره ان القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا وبالجملة كيف ما كان الامر كل هذا باطل لانه يؤول اما الى تعدد الخالق او الجبر فهنا مذهب رابع قد ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذي ومن تبعه وهو انه لا فرق بين حركة الصحيح وحركة المرتعش في انهما صادران عن الله وغير مجامعين لقدرة العبد وهذا بديهي البطلان كما عرفت من حكاية حماد بشر ومذهب خامس هو مذهب الحكماء وهو ان قدرة العبد يخلقها الله تعالى والعبد بتلك القدرة يخلق الفعل واعلم انه قد يقال ان مذهب المعتزلة هو ايضا كذلك كما يظهر من كلام الفخر الرازي وغيره ان الفرق بينهما واقع بوجه آخر وهو ان العبد عند المعتزلة موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب يعني ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور واورد عليه شارح المقاصد بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقايد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ايجاد القوى والقدرة عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد انتهى وقال بعضهم ان مذهب الحكماء ان لقدرة العبد تاثيرا لا كتاثير الفاعل الموجد بل كتاثير الادوات والآلات واما مفيد الوجود فهو ليس الا واجب الوجود وبالجملة كلام الناقلين مضطرب يظهر من كلام بعضهم ان مذهبهم مذهب المعتزلة اي ان العبد خالق لافعاله بعد الارادة الجازمة بالضرورة والوجوب وذلك لا ينافي الاختيار نعم الفرق واقع بحسب ايجاد الله تعالى للقدرة والقوى كما عرفت ويظهر من البعض ان المعتزلة انما يقولون بايجاد العبد للفعل بالاختيار ولو بعد الارادة الجازمة ومن البعض الآخر ان موجد الفعل هو الله تعالى عند الحكماء لكن بعد تمام الاستعداد والاصح ماقال العلامة القوشجي ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان الارادة تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزم وجود ذلك للفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وانما مقارنة له ووافقهم في ذلك جبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمراد واذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل لما نجده من انفسنا حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد قد يتقدم العزم على الفعل فلا ايجاب مقصود به واستدل على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد تساوي التردد بينهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى حد الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون مقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرائطه وحدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ابدا واذا لم يكن ذلك التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بانها هي العزم ولم يجوزوا كونها

موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه انتهى وقريب من ذلك ماقال الشارح للمواقف وهو صريح في ان المعتزلة قسمان احدهما تقول لعدم الايجاب وانكان الارادة جازمة والاخرى يجوز الايجاب فليت شعري كيف اختفى مذاهبهم على هذه الاجلاء وكيف وقع الغلط منهم في النقل وبعد اللتيا والتي نقول مذهب الحكماء على تقدير قولهم بان مفيد الوجود انما هو الله تعالى باطل لانه قول بالايجاب بدون مدخلية اختيار العبد وهذا القول مخالف للكتاب والسنة المتواترة ومخالف لما هو معلوم بالضرورة من المذهب من عند الله تعالى وعدم ظلمه على احد من عباده كما قال الله تعالى ولا يظلم ربك احدا واما على تقدير ان يكون مذهبهم مذهب المعتزلة القائلين بوجوب صدور الفعل عن العبد بعد الارادة الجازمة كما يفهم من كلام بعضهم فيكون حال مذهبهم كحال مذهب المعتزلة المزبورة والمذهب السادس مذهب للمعتزلة وقد عرفت بهم اتفقوا على ان موجد الفعل هو العبد لكن صدور الفعل بعد الارادة الجازمة اما على سبيل الوجوب او على سبيل الرجحان او على سبيل الانجرار للوجوب كما عرفت آنفا وستعرف انشاء الله تعالى حالها والمذهب السابع مذهب الفرقة الحقة الامامية وهو القول ان الامر بين بين ويظهر من كلام اكثر علمائنا ان هذا المذهب بعينه مذهب بعض المعتزلة المزبورة ويظهر من كلام بعضهم ان مذهب الفرقة الحقة مغاير لمذهب المعتزلة مطلقا وذكروا قولهم ونقل كلماتهم تطويل بلا طائل وحاصل الكلام انه ورد في الاحاديث المستفيضة عن الائمة الطاهرة عليهم الصلوة والسلام ان الامر بين الامرين كما سيظهر انشاء الله تعالى وعلمائنا الذين قالوا بمثل مامالت المعتزلة يقولون بان مذهبهم لا يخالف كون الامر بين الامرين بل هو نفس القول بكون الامر بين الامرين لان القدرة القريبة للفعل يرجع الى قدرة العبد والاسباب البعيدة كالآلات والاسباب والاعضاء والجوارح والقوى الى قدرة الرب تعالى فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين والذي زعم المغايرة يقول ان مذهبهم مخالف لما هو الحق المستفاد من الاخبار المأثورة عن الائمة الاطهار وسيظهر حقيقة الحال انشاء الله تعالى في محله

الفائدة الثالثة

اعلم انه قد وردت الاحاديث الكثيرة المستفيضة من طرق الخاصة والعامة في ذم القدرية منها قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعن الله القدرية على لسان سبعين نبيا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم القدرية مجوس امتي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قامت القيامة نادى مناد اهل الجمع اين خصماء الله تعالى فيقوم القدرية **وعن** الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال صنفان من امتي لا نصيب لهما في الاسلام الغلاة والقدرية **وايضا** عنه عن آبائه عن علي عليهم الصلوة والسلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله عز وجل لما خلق الجنة خلقها من لبنتين لبنة من ذهب ولبنة من فضة وجعل حيطانها الياقوت وسقفها الزبرجد وحصاءها اللؤلؤ وترابها الزعفران والمسك الاذفر فقال لها تكلمي فقالت لا اله الا انت الحي القيوم قد سعد من يدخلني فقال عز وجل بعزتي وعظمتي وجلالي وارتفاعي لا يدخلها مدمن خمر ولا سكير ولا قتات وهو النمام ولا ديوث وهو القلطبان ولا قلاع وهو الشرطي ولا ذنوق وهو الخنثى ولا خنوف وهو النباش ولا عشار ولا قاطع رحم ولا قدري فالاشاعرة قالوا المراد من القدرية وقع التصريح بذمها المعتزلة لانهم ينفون كون الخير والشر كله بتقدير الله ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم في النفي وتمسكوا في ذلك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم القدرية مجوس امتي لان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله تعالى والشر الى الشيطان ويسمونها يزدان واهرمن **وبقوله** صلى الله عليه وآله وسلم حاكيا عن قول المنادي اين خصماء الله فيقوم القدرية اذ المعتزلة هم الذين لا يفوضون الامور كلها الى الله تعالى ويفرزون بعضها فينسبونها الى انفسهم فيكونون هم المخاصمون لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه قد ورد من طريقنا بعض الاحاديث بحيث تؤيد ذلك منها ما روي عن البزنطي عن الرضا عليه السلام

الفائدة الثالثة في ذم القدرية

كان علي بن الحسين عليه السلام اذا ناجى ربه قال يا رب قويت على معصيتك بنعمتك وقال سمعته يقول في قول الله عز وجل تبارك وتعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم واذا اراد الله بقوم سوء فلا مرد له فقال ان القدرية يحتجون باولها وليس كما تقولون الا ترى ان الله تبارك وتعالى يقول واذا اراد الله بقوم سوء فلا مرد له فقال نوح صلى الله عليه ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم وقال الامر الى الله يهدي من يشاء وفي رواية ابي الجارود قوله كما بداكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة قال خلقهم حين خلقهم مؤمنا وكافرا وشقيا وسعيدا وكذلك تعودون يوم القيمة مهتد وضال يقول انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله ويحسبون انهم هم المهتدون وهم القدرية الذين يقولون لا قدر ويزعمون انهم قادرون على الهدى والضلالة وذلك اليهم ان شاءوا اهتدوا وان شاءوا ضلوا وهم مجوس هذه الامة الحديث وامثال ذلك من الاحاديث اخر وقالت المعتزلة ان المراد من القدرية المجبرة من الاشاعرة وغيرها كما هو المتبادر من لفظ القدرية فان المشايع نسبة الشخص الى ما يثبته لا ما ينفيه لا يقال ان المعتزلة وان ينفي القدر لكن يثبت القدرة للعبد قلنا فح ينبغي ان يقال القدرية بضم القاف دون الفتح وتشبيه هذه الفرقة بالمجوس من وجوه كما قال ابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي على ما نقل العلامة رحمه الله تعالى منها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذلك المجبرة وثانيها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم انتفى عنه وكذلك المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبايح ثم يتبرأ منه وثالثها ان المجوس قالوا ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ورابعها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس اما كون المجبرة خصماء الله تعالى فلانا الفتهم الله تعالى في امثال قوله تعالى وما اصابك من سيئة فمن نفسك وقوله تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد ويؤيد ذلك من طرق الخاصة والعامة ما هو اقوى دلالة وسندا وهو الحديث المشهور بين الخاصة والعامة رواه الشارح الجديد للتجريد وقال عبد الحميد بن ابي الحديد في شرح النهج ذكر شيخنا ابو الحسن هذا الخبر في كتاب الغرر ورواه عن الاصبغ انتهى وفي التوحيد والعيون وغيرهما من كتب اصحابنا بعد حذف الاسناد العديدة هكذا قالوا لما انصرف امير المومنين علي بن ابيطالب ع من صفين قام اليه شيخ ممن شهد الوقعة معه فقال يا امير المومنين اخبرنا عن مسيرنا هذا القضاء من الله وقدر فقال له امير المومنين اجل يا شيخ فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد الا بقضاء من الله وقدر وقال الرضا عليه السلام في رواية عن ابائه عن الحسين بن علي عليهما السلام دخل رجل من اهل العراق على امير المومنين عليه السلام فقال اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام القضاء من الله وقدر فقال امير المومنين عليه السلام اجل يا شيخ فوالله ما علوتم تلعة وهبطتم بطن واد الا القضاء من الله وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي يا امير المومنين فقال مهلا يا شيخ لعلك تظن قضاء حتما وقدرا لازما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر ويسقط معنى الوعد والوعيد ولم يكن على مسيء لائمة ولا لمحسن محمدة ولكان المحسن اولى بالاحسان من المذنب والمذنب اولى بالاحسان من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وقدرية هذه الامة ومجوسها يا شيخ ان الله عز وجل كلف تخييرا ونهى تحذيرا واعطى على القليل كثيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يخلق السموات والارض باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار قال فنهض الشيخ وهو يقول

شعر انت الامام الذي نرجو بطاعته ٭ يوم النجاة من الرحمن غفرانا ٭ اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا ٭ جزاك ربك عنا فيه احسانا ٭ فليس معذرة في فعل فاحشة ٭ قد كنت راكبها فسقا وعصيانا ٭ لا لا ولا قائلا ناهيه اوقعني ٭ فيها عبدت اذا يا قوم شيطانا ٭ ولا احب ولا شاء الفسوق ولا ٭ قتل الولي له ظلما وعدوانا ٭ اني احب وقد صحت عزيمته ٭ ذو العرش اعلن ذلك اعلانا ٭ لا يخفى عليك ان قوله عليه السلام تلك مقالة عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وقدرية هذه الامة ومجوسها صريح في ان المراد من قول النبي صلى الله عليه واله القدرية مجوس امتي وخصماء الله هم المجبرة لا غير وفي الطرائف روى جماعة من علماء الاسلام عن نبيهم صلى الله عليه واله وسلم انه قال لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا قيل ومن القدرية يا رسول الله قال صلى الله عليه واله وسلم قوم يزعمون ان الله سبحانه قدر عليهم المعاصي وعذبهم عليها وروى صاحب الفائق وغيره من علماء الاسلام عن محمد بن علي المكي باسناده قال ان رجلا قدم على النبي صلى الله عليه واله وسلم فقال له رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اخبرني باعجب شيء رايت قال رايت قوما ينكحون امهاتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون قالوا قضاه الله تعالى علينا وقدر فقال النبي صلى الله عليه واله وسلم سيكون من امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروى صاحب الفائق وغيره عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه واله انه قال يكون في اخر الزمان قوم يعملون المعاصي يقولون ان الله قد قدرها عليهم الراد عليهم كشاهر سيفه في سبيل الله والاظهر في الجمع بين تلك الروايات ان يقال ان القدرية تطلق على فرقتين احديهما التي تقول ليست افعال العباد باختيار الله تعالى ولا يستطيع على اجبار العباد على افعالهم بل العباد مستقلون بجميع الوجوه في افعالهم والثانية المجبرة ولا شك ان كلا منهما مبتدع ضال عند الفرقة المحقة الامامية فالمراد من الروايات الاولى لا بد ان تكون القدرية بالمعنى الاول حتى يصح الرد عليهم بقوله عليه السلام وليس كما يقولون الا ترى ان الله تبارك وتعالى يقول واذا اراد الله بقوم سوء فلا مرد له لان لا يخالف ظاهر هذه الاية الا القدرية بالمعنى الاول وهكذا بقوله تعالى ان كان الله يريد ان يغويكم فان اكثر العدلية خصوصا نحن معاشر الامامية قائلون بعموم قدرته تعالى وبكونه تعالى قادرا على اضلال العباد بالالجاء وكذا على الهداية وعلى هذا ينبغي ان يحمل قوله عليه السلام وهم القدرية الذين يقولون لا قدر ويزعمون انهم قادرون على الهدى والضلالة وذلك اليهم ان شاءوا اهتدوا وان شاءوا ضلوا وهم مجوس هذه الامة فانه لا يجوز ان يكون المراد ما يرده قوله عليه السلام لعلك يظن قضاء حتما وقدرا لازما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ولم يكن على مسيء لائمة ولا لمحسن محمدة ولكان المحسن اولى باللائمة وقوله والمذنب اولى بالاحسان من المحسن وقوله صلى الله عليه واله ان القدرية يزعمون ان الله سبحانه قدر عليهم المعاصي وعذبهم عليها وقوله صلى الله عليه واله يكون في اخر الزمان قوم يعملون المعاصي يقولون ان الله قد قدرها عليهم الراد عليهم كشاهر سيفه في سبيل الله وغير ذلك من الاحاديث الكثيرة كما سياتي ان شاء الله تعالى

الفائدة الرابعة في تحقيق قول الامامية في افعال العباد

والذي يجب الاذعان به فنقول القدر الذي يجب القطع به لكل احد من الامامية هو عدم الجبر مع القدرة عليه والمراد من الجبر على ما صرح به الشيخ المفيد الحمل على الفعل والاضطرار اليه بالقسر والغلبة وحقيقته ذلك ايجاد الفعل في الخلق من غير ان يكون له قدرة على دفعه والامتناع من وجوده فيه وقد يعبر عما يفعله الانسان بالقدرة التي معه على وجه الاكراه له على التخويف والالجاء انه جبر والاصل فيه ما قدمناه انتهى اقول فالاشاعرة جبرية قطعا لان العباد ليست لهم قدرة عندهم على دفع ما يخلق الله تعالى من افعالهم على ايديهم وهذا الوجوب انما هو صيانة عن القول لعجزه تعالى عن بعض الممكنات والقول بكونه تعالى ظالما فالذي تخالفنا في هذا القدر المتيقن اما بحسب قوله بعدم قدرته تعالى على الالجاء كما هو مذهب القدرية واما من حيث انه يقول بالجبر خارج عن دين الامامية قطعا ضرورة انه مخالف لما هو معلوم بالضرورة من مذهب الامامية والادلة القطعية والاحاديث المستفيضة المشهورة الذايعة من انه عادل ليس بعاجز ولا جابر ولا نقض

الفائدة الرابعة في تحقيق قول الامامية في افعال العباد

بل امر بين الامرين فانقدح من هنا انه لابد من القول بصدور الفعل من العبد في الجملة ادناه كف النفس عن موانع الفعل اذ لو قلنا ان الله تعالى هو خالق افعال العباد وارادتهم لكن بشرط كف العباد عما يمنعها مثلا ان نقول ان الله تعالى هو خالق الصلوة على يد زيد مثلا بشرط صدور الكف عن كل ما يمنع الصلوة من زيد لكفانا في حصول المقصد الذي هو عدالته تعالى واستحقاق العباد للثواب والعقاب وابطال قول المجبرة من الاشاعرة وغيرها لانه يستحسن ان يثاب على مثل هذا الكف او يعاقب وهكذا لو قلنا ان ارادة الفعل يصدر من العبد والفعل من الله تعالى ونحو ذلك ولكن لابد ان يحكم بان مدخل لله تعالى في افعال العباد في الجملة ادناه كفه تعالى عما يمنع صدور الافعال منهم من سلب القوى والقدرة والاسباب الخارجة لئلا يلزم عجزه تعالى لكن اصحابنا رحمة الله عليهم لما رأوا الايات والاحاديث الكثيرة مشتملة على اسناد افعال العباد اليهم كاسناد افعال الله تعالى الى نفسه وايضا رأوا افعالهم مسبوقة بقدرتهم وارادتهم كما هي كذلك في افعال الله تعالى وايضا ثبت بالبرهان القطعي صدور بعض الافعال من العبد بالاختيار كما عرفت وايضا دل عليه قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين والاحاديث الكثيرة الدالة صراحة او التزاما على ان موجد الافعال هو العبد وخالق القدرة وكثير من الاسباب الاخر هو الله تعالى كما سيجيء كثير من تلك الاحاديث في تضاعيف ذكر الاخبار الدالة على كون العبد فاعلا مختارا دون مجبور كما يظهر لك انشاء الله تعالى بالتدبر التام فيها جزموا بان مدخلية العباد في الافعال من حيث ايجادهم اياها كافعال الله تعالى بالنسبة اليه تعالى ومدخلية الله تعالى في افعال العباد من حيث انه تعالى خالق لقواهم وقدرتهم والاسباب الخارجة التي يتوقف صدور الافعال عنهم ادناها الكف عما يمنعها كما يدل عليه رواية البزنطي عن الرضا عليه السلام قال قلت له ان اصحابنا بعضهم يقولون بالجبر وبعضهم بالاستطاعة فقال لي اكتب قال الله تبارك وتعالى يا ابن آدم بمشيتي كنت انت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبقوتي اديت الي فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي جعلتك سميعا بصيرا قويا الحديث وفي حديث آخر وبارادتي كنت انت الذي تريد لنفسك ما تريد وبفضل نعمتي عليك قويت على معصيتي وبعصمتي وعفوي وعافيتي اديت الي فرائضي الحديث وحملوا الايات والاخبار الموهمة صدور الافعال عن الله تعالى عليه كما ستقف انشاء الله تعالى بقي ههنا شيء وهو انه قال بعض الافاضل ان اكثر المعتزلة ذهبوا الى ان العبد مستقل في فعله وليس طاعته وترك معصيته بتوفيق الله وعصمته ومشيته وقضائه وقدره وليس معصيته بمشية الله وخذلانه حتى نقل عن الجبائية من المعتزلة ان عين فعل العبد غير مقدور لله وعن البلخي ان مثل فعل العبد غير مقدور لله تعالى وعن النظام ان القبيح غير مقدور لله وهؤلاء المعتزلة ملقبون بالمفوضة لانهم اعتقدوا ان الله سبحانه فوض اليهم امرهم وهم مستقلون في افعالهم بحيث لا يحتاجون في الطاعات الى التوفيق والعصمة وفي المعصية تغلب مشية العبد مشية الله وليس فعل العبد بخذلان الله قال علي بن ابراهيم في مقدمات تفسيره ان المعتزلة قالوا نحن نخلق افعالنا وليس لله تعالى فيها صنع ولا مشية ولا ارادة ويكون ما شاء ابليس ولا يكون ما شاء الله وقال الفضل بن شاذان في الايضاح المعتزلة يقولون ان الله تعالى لم يقض ولم يقدر علينا خيرا ولا شرا ثم قال ويقولون ان الله تعالى لم يخلق الشر وان اعمال العباد ليست بمخلوقة وان يكون ما لا يشاء الله وان الله لا يشاء الشر ونقل عن شرح جمع الجوامع لبدر الدين الزركشي الشافعي ان المعتزلة يعتقدون ان الامر مستانف بمشية العبد مستقلا من غير سبق قضاء وقدر ولذلك قيل لهم القدرية لانهم نفوا القدر وقال مولانا المجلسي في البحار اعلم ان الذي استفاض عن الائمة عليهم السلام هو نفي الجبر والتفويض واثبات الامر بين الامرين وقد اعترف به بعض المخالفين ايضا ثم قال اما معنى الجبر فهو ما ذهبت اليه الاشاعرة من ان الله تعالى اجرى الاعمال على ايدي العباد من غير قدرة موثرة لهم فيها او عذبهم عليها واما التفويض فهو ما ذهب اليه المعتزلة من انه تعالى اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجادها على وفق مشيتهم وقدرتهم وليس لله في افعالهم صنع واما الامر بين الامرين فالذي ظهر مما سبق من الاخبار هو ان لهدايته وتوفيقاته تعالى مدخلا في افعال العباد بحيث لا يصل الى حد الالجاء والاضطرار كما ان السيد امر عبده

بشيء يقدر على فعله وفهمه ذلك ووعده على فعله شيئا من الثواب وعلى تركه شيئا من العقاب فلو اكتفى من تكليف عبده بذلك ولم يزد عليه مع علمه بانه لا يفعل الفعل بمحض ذلك لم يكن ملوما عند العقلاء لو عاقبه على تركه ولا يقول عاقل بانه اجبره على ترك الفعل ولو لم يكتف السيد بذلك وزاد في الطافه والوعد في اكرامه والوعيد على تركه واكد ذلك ببعث من يحثه على الفعل ويرغبه فيه ثم فعل بقدرته واختياره ذلك الفعل فلا يقول عاقل بانه جبره على ذلك الفعل واما فعل ذلك بالنسبة الى جماعة وتركه بالنسبة الى آخرين فيرجع الى حسن اختيارهم وصفاء طويتهم او سوء اختيارهم وقبح سريرتهم فالقول بهذا لا يوجب نسبة الظلم اليه تعالى بان يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها كما يلزم الاولين ولا عزله تعالى عن ملكه واستقلال العباد بحيث لا مدخل لله تعالى في افعالهم فيكونون شركاء لله في تدبير عالم الوجود كما يلزم الآخرين وقد مرت شواهد هذا المعنى في الاخبار انتهى بعض كلامه ولنا فيما قالا رحمهما الله تعالى نظر لان المشهور عند الامامية كما سيظهر انشاء الله تعالى ان المعاصي والفواحش الصادرة من العباد ليست بارادة الله تعالى ولا بقضائه وقدره بخلاف افعاله تعالى وهذا بعينه مذهب اكثر المعتزلة وهكذا قالت الامامية بوجوب اللطف على الله تعالى وهكذا اكثر المعتزلة كما ستعرف انشاء الله نعم يلزم على الجبائية والنظام ان لا يكون لله تعالى دخل وصنع ما في فعل العبد مطلقا او في المعاصي فقط فتامل اما ما نقل بعض الافاضل المذكور عن علي بن ابراهيم والفضل بن شاذان من بيان مذهب المعتزلة فعندي ان هذا المذهب له محمل صحيح يحصل به التوفيق بينه وبين مذهب الامامية فان الامامية ايضا يقولون نحن نخلق افعالنا بالاختيار وليس لله تعالى صنع وايجاد فيها ولا مشية وارادة حتمية بحيث يصدر الافعال بدون اختيارهم وقد يكون ما شاء ابليس اذا كان العبد عاصيا في الفعل وقد لا يكون ما شاء الله تعالى ان يفعله العبد بالاختيار كما اذا كان العبد تاركا للواجب [illegible] ما نقله الفضل بن شاذان من مذهب المعتزلة كما عرفت وستعرف انشاء الله تعالى على اتم تفصيل وبيان ولعل الفرقة المعتزلة في الاعصار القديمة كانت منحصرة في اتباع النظام والجبائية ونظرائهم او هم المشهورون بهذا الاسم فيكون غرض هذين الشيخين الجليلين من هاتين العبارتين بيان ما هو معلوم في مذهبهم والله يعلم او يقال انهم ينكرون خلق الله تعالى لافعال العباد بمعنى التقدير فان الله تعالى لا شبهة انه خالق لافعالهم بمعنى التقدير كما لا يخفى اما ما قال مولانا المجلسي رحمة الله عليه في تصوير كون الامر بين بين فهذا مما لا ينكره المعتزلة فان مذهبهم وجوب اللطف على الله تعالى ولا معنى للطف الا فعل ما يكون مقربا للعبد الى الطاعة ومبعدا عن المعصية على انه على ما ذكر رحمة الله عليه يلزم ان لا يكون في افعال اكثر العباد الامر بين بين ضرورة ترك الله تعالى اللطف فيها كما هو بالنسبة الى كثير من العصاة من الكفار وغيرهم وهذا يفهم من صريح كلامه ايضا اما ما قال في تفسير التفويض فهو بحسب احد معانيه وله معنيان آخران ايضا **الاول** هو القول برفع الحظر عن الخلق في الافعال والاباحة لهم ما شاؤا من الاعمال وهذا قول الزنادقة واصحاب الاباحات كما صرح به الشيخ المفيد وايضا قال علي بن محمد العسكري صلوات الله عليهما في حديث طويل واما التفويض الذي ابطله الصادق عليه السلام وخطأ من دان به فهو قول القائل ان الله تعالى فوض الى العباد اختيار امره ونهيه واهملهم وفي هذا كلام دقيق لم يذهب الى غوره ودقته الا الائمة المهدية عليهم السلام من عترة آل الرسول صلوات الله عليهم فانهم قالوا لو فوض الله اليهم على جهة الاهمال لكان لازما له رضا ما اختاروه واستوجبوا به من الثواب ولم يكن عليهم فيما اجترموا العقاب اذ كان الاهمال واقعا وتنصرف هذه المقالة على معنيين اما ان يكون العباد تظاهروا عليه فالزموه قبول اختيارهم بآرائهم ضرورة كره ذلك ام احب فقد لزمه الوهن او يكون جل وتقدس عجز عن تعبدهم بالامر والنهي

عن ارادته ففوض امره ونهيه اليهم واجراهما على محبتهم اذ عجز عن تعبدهم بالامر والنهي على ارادته فجعل الاختيار اليهم بالكفر والايمان ومثل ذلك مثل رجل ملك عبدا ابتاعه لخدمته ويعرف له فضل ولايته ويقف عند امره ونهيه وادعى مالك العبد انه قادر قاهر عزيز حكيم فامر عبده ونهاه ووعده على اتباع امره عظيم الثواب واوعده على معصيته اليم العقاب فخالف العبد ارادة مالكه ولم يقف عند امره ونهيه فاي امر امره به واي نهي نهاه عنه لم يأتمر على ارادة المولى بل كان العبد يتبع ارادة نفسه وبعثه في بعض حوائجه وفيها الحاجة له فصدر العبد بغير تلك الحاجة خلافا على مولاه وقصد ارادة نفسه واتبع هواه فلما رجع الى مولاه نظر الى ما اتاه فاذا هو خلاف ما امره فقال العبد اتكلت على تفويضك الامر الي فاتبعت هواي وارادتي لان المفوض اليه غير محظور عليه لاستحالة اجتماع التفويض والتحظير ثم قال عليه السلام فمن زعم ان الله فوض قبول امره ونهيه الى عباده فقد اثبت عليه العجز واوجب عليه قبول كلما عملوا من خير وشر وابطل امر الله ونهيه ثم قال ان الله خلق الخلق بقدرته وملكهم استطاعة ما تعبدهم به من الامر والنهي وقبل منهم اتباع امره ورضي بذلك منهم ونهاهم عن معصيته وذم من عصاه وعاقبه عليها ولله الخيرة في الامر والنهي يختار ما يريد ويامر به وينهى عما يكره ويثيب ويعاقب بالاستطاعة التي ملكها عباده لاتباع امره واجتناب معاصيه لانه العدل ومنه النصفة والحكومة بالغ الحجة بالاعذار والانذار واليه الصفوة يصطفي من يشاء من عباده اصطفى محمدا صلى الله عليه وآله وبعثه بالرسالة الى خلقه ولو فوض اختيار اموره الى عباده لاجاز لقريش اختيار امية بن ابي الصلت وابي مسعود الثقفي اذ كانا عندهم افضل من محمد لما قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم يعنونهما بذلك فهذا هو القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض انتهى بعض كلام المعصوم عليه السلام فهذا الكلام كما ترى يدل في مواضع متعددة على ان معنى التفويض على ما فسره الشيخ المفيد رحمه الله والمعنى الآخر للتفويض القول بتفويض امر الخلق والرزق الى الائمة عليهم السلام كما سيجيء بعض الاحاديث المتضمنة على ذلك **الفائدة الخامسة** في الاحتجاجات الفرقة المحقة الامامية على ما ذهبوا اليه وهي وافرة جدا الاول منها انا فاعلون بالضرورة فان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه غيره بآجرة يولمه يذم الرامي دون الآجرة والحجر فلو لم يكن صدور الضرب من الضارب بديهيا لما كان الامر كذلك وايضا كل عاقل تعلم من نفسه ان وقوع تصرفاته موقوف على دواعيه ولولا دواعيه لما وقع شيء منها فمن اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا منه فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام سيما انصرف عنه وكذلك يعلم من غيره من العقلاء الذين احوالهم سليمة انه يجب وقوع افعالهم بحسب قصودهم ودواعيهم فاذا كان معنى موجد الشيء هو الذي يحدث فيه الفعل موافقا للداعيه وثبت ان العقلاء قد تقرر في بداية عقولهم كون العبد كذلك علمنا بكونهم محدثين لتصرفاتهم علما ضروريا وايضا العقلاء يعلمون بالضرورة حسن ذم المسيء اليهم ومدح المحسن اليهم ويعلمون بالضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته فلولا علمهم الضروري بكون العبد محدثا لافعاله لما علموا حسن مدحه وذمه بالضرورة وايضا ان كل واحد يجد من نفسه ومن غيره اذا طلب من غيره فعلا انه يطلب منه طلب عالم بانه هو الذي يحدث ذلك الفعل ولهذا يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة ويعظه ويزجره عن تركه وكذا التمني والتعجب وايضا نجد الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين امره بايجاد السماء والكواكب ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا لما صح ذلك واجاب عنها شارح المقاصد بان هذه الوجوه لا يفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده ودواعيه وهي المسماة بالافعال الاختيارية للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف

الفائدة الخامسة في احتجاجات الفرقة المحقة الامامية على ما ذهبوا اليه

قدرته وارادته وهذا القدر كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك وان كانت افعال العباد مخلوقة لله تعالى فلا يفيد كونها مخلوقة للعبد عما هو المتنازع فضلا من ان يفيد العلم الضروري بذلك لا يخفى عليك ما في كلامهم هذا الرجس من المكابرة والمصادمة للضرورة لانه اذا افرضنا ان الافعال وكذا القدرة والارادة وغيرهما من الكسب والعزم ونحو ذلك مخلوقات الله تعالى كيف يستحسن بمجرد خلق الله تعالى الفعل في العبد بعد خلقه تعالى فيه الارادة والقدرة او معها ان يذم العبد على هذا الفعل او يمدح وكيف يستحسن ان يطلب من العبد فعل خالقه وخالق جميع مقدماته الله تعالى بدون مدخلية العبد فيها او ينهى عنه او يتمنى منه او يتعجب عنه نعم يرد عليه ان استحسان المدح والذم والطلب والتمني والتعجب انما يقتضي ان يكون للعبد مدخلية في فعله الاختياري في الجملة سواء كان بحسب خلقه الفعل مستقلا او بحسب خلقه بعض مقدماته الغير المنفكة عنه فهذا وان كان كافيا لابطال مذهب الاشاعرة لكن غير كاف لاثبات كون العبد فاعلا مستقلا وخالقا مستبدا لافعاله الا ان يقال ان توجيه العقلاء بل الله تعالى وانبيائه واوصيائه وكذا كل من له ادنى تميز المدح والذم والطلب والنهي الى نفس ايقاعه دون مقدماته يدل على ان صدور الفعل نفسه من العبد ضروري واجاب الفخر الرازي في نهاية العقول عن دعوى الضرورة بصدور الفعل عن العبد بانا لا نسلم الضرورة وبيانه من وجهين ان العلم الضروري المشترك العقلاء فيه والعلم بكون العبد موجدا غير مشترك فيه بين العقلاء فانا اذا ارجعنا الى انفسنا لم نعلم ان هذه الافعال لا يحصل الا حسب قصودنا فاما ان يكون المؤثر فيها نحن فذلك لا نجده من انفسنا وكيف لا نقول ذلك والناس قبل ابي الحسين كانوا امتنكرين كون العبد موجدا واما ... فين بذلك مثبتين دعواهم بالنظر والاستدلال فان كل من تقدم ابا الحسين من المعتزلة اتفقوا على ان كون العبد موجدا لا يعلم الا بالنظر والاستدلال واذا كان كذلك كان كل من تقدم ابا الحسين من الموافقين له والمخالفين متفقين على ان العلم بكون العبد موجدا ليس بضروري فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الذين سبقوه الى انكار الضرورة **الثاني** هو ان كل من كان سليم العقل اذا اعتبر احوال نفسه فانه يعلم ان ارادة الشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة بل يتفق ان اراد تلك الارادة او لم يردها فانه تحصل له تلك الارادة ويعلم انه متى حصلت له الارادة الجازمة للشيء فانه لا بد وان يحصل المراد واذا كان العلم الضروري اصح هذه المقدمات حاصلا علم بالضرورة انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيب الارادة منه فكيف يمكن دعوى العلم الضروري بكون العبد مستقلا بالايجاد انتهى ولا يخفى عليك ان منظور اصحابنا هو ان العقلاء كافة مشتركون في هذا الضروري بدليل استحسان مدح فاعل الخير وذم فاعل الشر عند كل عاقل بخلاف مدح زيد وذم عمر على كونه ابيض وكون عمر واسود ونحو ذلك من افعال الله تعالى وهكذا استحسان طلب الافعال الاختيارية من زيد والنهي عنه بخلاف طلب تطويل قامة زيد مثلا عن زيد او قصره فلولا العلم بكون العبد مؤثرا اختياريا في افعاله الاختيارية بديهيا لما اشترك العقلاء والبله في ذلك وقد عرفت انه لا يجديك نفعا في باب الذم والمدح والطلب والنهي والتمني والتعجب مقارنة افعال الغير الاختيارية بالارادة والقدرة الاضطرارية اما قوله والناس قبل ابي الحسين الخ ففيه انه على تقدير التسليم يجوز ان يكون استدلالهم من قبيل التنبيهات على بعض البديهيات الخفية ويجوز انه بسبب هذه الخفاء اشتبه الامر على السلف فلم يتفطنوا بما تفطن به ابو الحسين وهذا ليس ببعيد فان هنا كثيرا من الامور التي تفطن به الخلف دون السلف اما الوجه الثاني فيرد عليه انه يجوز ان يكون الارادة من فعل العبد وباختياره بدون ان يكون مسبوقة بارادة اخرى وهذا كما يقال الوجود لا يقتضي ان يكون له وجود زائد والتشخص متشخص بنفسه والضوء مضيء بنفسه والايجاد لا يقتضي ايجادا آخر والا تسلسل ونحو ذلك

من الامور الکثیرة او یکون من فعل العبد بالایجاب لکن ایجاد الفعل بعدها لا یکون علی سبیل الوجوب بل علی سبیل الاولیة کما هو مذهب البعض وسیتضح انشاء الله تعالی فی موضع مناسب او تکون الارادة من فعل الله تعالی و الفعل من العبد بالرجحان او الوجوب لکن بشرط عدم کف العبد عن المراد ونحو ذلک من الاحتمالات الصحیحة واورد هذا الفخر الرازی علی قول ابی الحسین من ان مطابقة افعالنا لقصودنا تدل علی ان الافعال محدثة العباد دون رب العباد بانه لاشک فی هذه المطابقة ولکن لا یلزم من دوران الشئ مع غیره وجودا وعدما وجوب ذلک الدوران ولا وجوب حصوله به اقول الدوران وان لم یفد الیقین لکن یفید الظن والظن یکفی فی مقام التنبیه علی بدیهی لاسیما اذا کان معاضدا بامور اخر من استحسان المدح والذم والطلب والنهی وغیر ذلک کما عرفت علی انا نقول لعل مراده ان ارادة العبد المرید الی ایجاد الفعل ثم وقوعه منه بحسب ارادته بحیث لو اوقعه غیره یتفطن بانه لم یقع بارادته وعدم وقوعه اذا لم یرده یدل علی ان الفعل انما یوجد منه اذ لو کان الفعل مخلوقا لله تعالی بسبب علة ارادته علی ارادة العبد کما یقول الاشاعرة لیفطن به العبد وانکار ذلک بعد هذا الوضوح مکابرة سفسطة وقال الفخر الرازی مجیبا عن قول ابی الحسین لو لم یکن العبد مستقلا بالفعل والترک لما حسن منا الامر والنهی والحث والزجر ما حاصله انا لسنا مستبدین فی الامر والنهی و الحث والزجر حتی یقال اذا لم یکن المامور قادرا وجب علینا ان نمتنع عن امره ونهیه اما اذا کان صدور الفعل والامر و النهی منا واجبا کوجوب سائر الافعال اندفع الاشکال ویستقصی فی الجواب عن هذه الشبهة بعد ذلک انشاء الله تعالی اقول حاصل قوله تسلیم قبح الطلب والنهی والحث والزجر المسطور کما هو بعینه طلب المحال والذی لیس تحت قدرت العباد من شق السماء وتعلیة الارض علی السماء ونحو ذلک لکن الله تعالی جبرنا علی طلب الافعال المسمة بالاختیاریة من العبد والنهی عنها والحث علیها والزجر عنها کما جبرنا علی مدح الانبیاء وذم الشیاطین والا کان الاولی مدح الشیاطین لما جبر الله تعالی علیهم بالمعاصی ثم یعذبهم بدون تقصیر منه وهکذا اجبرنا الله تعالی علی ذم من ارتکب الفعل الشنیع من الزنا واللواطة مع الامهات والبنات والاباء والابناء والا هؤلاء الفجرة معذورون مجبورون فاقول هل هذا القول الا قول عبدة الاوثان وخصماء الرحمن کما نطق به قول امیر المومنین علیه السلام ولقد صدق الله ورسوله حیث قال النبی صلی الله علیه واله بعد قول رجل رایت قوما ینکحون امهاتهم واخواتهم فاذا قیل لهم لما تفعلون قالوا قضاه الله تعالی علینا وقدره سیکون من امتی اقوام یقولون مثل مقالتهم اولئک مجوس امتی وقال النبی صلی الله علیه وآله یکون فی اخر الزمان قوم یعملون المعاصی یقولون ان الله قد قدرها علیهم الراد علیهم کشاهر السیف فی سبیل الله وسیجیئ انشاء الله مزید بحث فی ذلک

الاحتجاج الثانی

ان الانبیاء اجمعوا علی ان الله تعالی امر عباده ببعض الاشیاء ونهاهم عن بعضها وذلک لا یصح لو لم یکن العبد موجدا اذ کیف یصح ان یقال له انت تفعل الایمان والصلوة والزکوة ولا تاتی بالکفر والزنا وشرب الخمر مع ان الفاعل لهذه الافعال والتارک لها هو غیره فان الامر بالفعل یتضمن الاخبار عن کون المامور قادرا علیه موجدا حتی انه لو لم یکن الفاعل قادرا علی المامور به لمرض او سبب آخر ثم امره غیره فان العقلاء یتعجبون منه وینسبون الی الحماقة والجنون ویقولون انک تعلم انه لا یقدر علی ذلک ثم تامر به ولو صح هذا لصح ان یبعث الله رسولا الی الجمادات مع الکتاب فیبلغ الیها ما ذکرنا ثم انه تعالی یخلق الحیوة فی تلک الجمادات ویعاقبها لاجل انهم لم یمتثلوا امر الرسول وذلک مما تعلم فساده بدیهة العقل والفرق بین هذا الوجه وبین ما ذکر فی الوجه الاول بعنوان التنبیه ان فی هذا الوجه جعل العلم بحسن الامر والنهی اصلا للعلم بکونه موجدا بناء علی تسلیم کونه نظریا موصلا الیه العلم باستحسان الامر والنهی وفی الوجه الاول بالعکس من ذلک لانه

کان مبنیا علی کون المدعی ضروریا حاصلا لکل احد باعثا علی استحسان الطلب والنهی والمدح والذم واجاب عنه الفخر الرازی بان هذا الاشکال وارد علیکم ایضا من وجوه احدها وهو ان علم الله تعالی متعلق بجمیع المعلومات فما علم وجوده یستحیل ان لا یوجد وما علم ان لا یصدر من العبد یستحیل ان یوجد منه واذا کان کذلک کان تکلیف الله تعالی من علم من حاله ان لا یومن تکلیفا بما یستحیل وجوده منه وتکلیف من علم من حاله انه یومن تکلیفا بما وجب وجوده منه ولا فرق بین ذلک وبین ما الزموه علینا فان کان مذهبنا فی التکلیف والامر والنهی فهو ایضا لازم علیکم من هذا الوجه والاعذار التی یتکلفونها عن هذا الالزام تقدم فیما مضی وبینا ضعفه وثانیها انه تعالی اذا اخبر عن قوم مخصوصین انهم لا یومنون اصلا فلو امنوا لصار خبر الله کذبا والکذب محال علی الله تعالی اما عندنا فلذاته واما عند المعتزلة فلانه یدل علی الجهل والحاجة وهما محالان علی الله تعالی وما یودی الی المحال فهو محال فاذن صدور الایمان من اولئک الاقوام محال مع انهم کلفوا به وثالثها ان الله تعالی کلف ابا لهب بالایمان وقد اخبر الله تعالی عنه انه لا یومن فیکون ابو لهب مکلفا بانه یومن وبانه لا یومن وذلک محال فیکون مکلفا بالمحال ورابعها ان الله تعالی اذا وجب علیه ایصال الثواب الی من فعل الطاعات لانه لو لم یفعله لذلک لکان تارکا للواجب وترک الواجب قبیح والقبیح یدل علی الجهل والحاجة وهما محالان علی الله تعالی وما یودی الی المحال فهو محال فاذن محال من الله تعالی عقلا ان لا یفعل ذلک الواجب واذا استحال منه تعالی ان لا یفعل وجب ان یفعل ذلک لاستحالة الخروج عن طرفی النقیض فاذن یجب عقلا ان یفعل الله تعالی ذلک الفعل ویستوجب المدح والشکر علی ذلک الفعل فعلمنا ان کونه بحال یجب صدور الفعل عنه لا ینافی استحقاقه للمدح فاذا ثبت ذلک فی جانب المدح فکذلک القول فی جانب الذم لانه لا فرق بین الطرفین فی الحال وخامسها ان ابا الحسین لما اعترف ان العبد لا یمکن ان یصدر عنه الفعل الا عند حصول الداعی واعترف انه متی حصل الداعی وجب صدور الفعل عنه فعلی هذا اذا فعل الله الداعی الی حصول الایمان وجب حصول الایمان واذا لم یفعل استحال حصول الایمان ولا فرق فی العقل بین تکلیفه مع ان وجود الایمان یتوقف فی صدوره عن العبد علی فعل یفعله الله تعالی وبین تکلیفه مع ان الایمان فعل الله تعالی فان قبح احدهما وجب ان یکون الاخر قبیحا وهکذا القول فی کفر الکافر ولا مدفع لذلک الا باحد امرین ذکرناهما فی السوال اما ان یقول القادر وان کان نسبته الی مقدوریه علی السواء لکنه یفعل احدهما دون الاخر لا لمرجح وهذا معلوم الفساد بالضرورة وایضا فتجویزه یفضی الی القدح فی حکمة الله تعالی علی اصول المعتزلة لان صدور القبیح منه نظرا الی کونه قادرا لجائز وانما امتنع نظرا الی استحالة ان یوجد فی حقه تعالی الداعی الی القبیح وانما یلزم استحالة وجود الداعی الی القبیح استحالة فعل القبیح لتوقف الفعل علی الداعی فاذا لم یتوقف علیه لا یلزم من انتفائه انتفاء الفعل فثبت ان من لا یتوقف الفعل علی الداعی لا یمکنه الجزم بحکمة الله تعالی واما ان تقول لا یقتضی ترجیح احد طرفی الممکن علی الاخر المساوی له الی غیره مرجحا ولما ثبت فسادهما توجه الالزام ضرورة وسادسها انا بینا ان المعلوم النظریة لا بد ان یکون لازمة عن العلوم الضروریة لزوما ضروریا علی ما مر تقریره غیر مرة فی اصل الثانی فتلک العلوم الضروریة اما ان یکون من فعل العبد او من فعل الله تعالی والاول باطل لان العلوم الضروریة اما ان تکون فطریة مثل العلم بان الواحد نصف الاثنین او حسیة مثل العلم بحرارة النار او تواتریة مثل العلم بوجود محمد صلی الله علیه وآله واما العلوم الفطریة فلو کانت افعالا للعبد لکانت تصورات مفردات تلک القضایا اما ان یکون فعلا للعبد او لا یکون والاول باطل لان المختار لا یمکنه ان یختار ایجاد شئ دون غیره الا اذا کان له شعور بحقیقة ذلک الشئ وذلک الشعور لا معنی له الا تصور تلک الحقیقة فلو کان حصول ذلک التصور فعلا للعبد لوجب ان تکون تصورات تلک المفردات سابقة علی تصوراتها التی هی من فعل العبد ثم الکلام فیها کالکلام فی الاول فیلزم اما التسلسل فهو محال او الانتهاء

الى تصورات يخلقها الله تعالى ثم انا بينا ان تلك التصورات موجب لله انها لوم الذهن منسبة اهدهما الى الاخر فحينئذ يكون تلك التصورات من فعل الله تع وترتب التصديق عليها واجب فيكون العلوم الضرورية ليست افعالا للعبد بل فعلا لله تع والعلوم النظرية واجبة الزوم عنها فيلزم خروج العلوم النظرية عن قدرة العبد واختياره فوجب سقوط الامر والنهي والمدح والذم به اما العلوم الحسية والتواترية فنحن نعلم ان حصولها عقيب الحس والتواتر ليس باختيار العبد لا يقال انه لا يجوز ان يقال الله تعالى خلق في العبد حقيقة شيء ثم ان العبد يختار احداث شيء ثم ذلك الشيء يوجب تصور مفردات القضية الضرورية ثم يترتب على حصول تلك المفردات حصول التصديقات الضرورية ثم يترتب عليها العلوم النظرية فلاجل استناد العلوم النظرية الى فعل العبد استحق العبد المدح والثواب عليها لانا نقول هذا يقتضي ان يكون تصور ذلك الشيء ضروريا فثبت ان شيئا من العلوم الضرورية غير حاصل بفعل العبد وتحقق الالزام فثبت بهذه الوجوه ان ما الزموه علينا لازم عليهم ايضا فان قيل فما الحيلة مع ذلك في دفع الاشكال فالجواب ان الحيلة والاعتراف بان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وانه لا يقبح منه ما يقبح منا بل كل ما يفعل تعالى فهو حسن منه وصواب ههنا مقام آخر جليل على من استدل بحسن المدح والذم والامر والنهي على كون العبد موجدا فنقول العلم بحسن هذه الامور اما ان يتوقف على العلم بكون العبد موجدا او لا يتوقف فان توقف وجب ان لا يحصل العلم بحسن هذه الامور الا بعد العلم بكون العبد موجدا فلو استفدنا العلم بكون العبد موجدا من ذلك لزم الدور وان لم يتوقف كان ذلك اعترافا بانه ليس من جهة حسن المدح والامر والنهي كون العبد موجدا وحينئذ يبطل استدلالهم فهذه جملة ما نقلوه في هذا الموضع انتهى وانا اقول مستعينا بالله ان الوجه الاول غير موجه لانه من المعلومات عند كل عاقل ان علم الله تعالى وعلم الانبياء والاوصياء بالكائنات المستقبلة تابع للكائنات على ما هي عليه حكاية محضة ليس له دخل اصلا في وجودها وخصوصياتها فهو وان كان مقدما بالزمان على الكائنات لكنه تابع وظل لها بحسب الحقيقة فالعلم المتعلق بافعال العباد والاختيارية الكائنة في المستقبل المقدم عليها بالزمان لا يخرجها عن كونها اختيارية لانه تابع ومتأخر بحسب الرتبة عنها ولذا ترى انه يصح ان يقال علم الله ان زيدا سيفعل كذا لانه سيفعل كذا ولا يصح ان يقال سيفعل زيد كذا لانه علم الله انه سيفعل كذا وان شئت تقول يعلم كل احد ان في النهار سيجيء الليل لان الامر كذلك ويعلم كل من له معرفة بالحركات واوضاع الشمس والقمر انهما سينكسفان في اوقات معينة لان الامر كذلك لا ان علم العارف علة لهذا الانكساف كيف ولو كان علم الافعال الاختيارية مستلزما لخروجها عن الاختيار لزم ان يكون جميع افعال الله تعالى اضطرارية ضرورة ان الله تعالى عالم بكل افعاله بل يلزم ان يكون بعض افعال الله بسبب علمنا بوقوعها كبعض الوجوه كحشر الاجساد اضطراريا بالجملة الوجوب الذي يستفاد بسبب وجوب مطابقة العلوم الحقة لا يخرج الافعال عن لوازم الاختيارية لحسن الذم والمدح والطلب والنهي كما لا يخفى وهذا الذي تلونا عليك وان كان كافيا شافيا في هذا الباب لكن نظرا الى ان اقرار العقلاء على انفسهم حجة احببنا ان نذكر كلام شارح المواقف فانه قال فما الزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه تعالى عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى

ولا يصح ان يقال سيجيء الليل لانه علم كل احد ان الامر كذلك

وهذا الجواب عن وجه الثاني والثالث لان ... ناش عن العلم فيكون تابعا للامور الكائنة بالطريق الاولى ثم الاخبار بعدم ايمان ابي لهب وان كان مقدما بحسب الصورة لكنه موخر بحسب المعنى وعلى هذا يحتمل ان ابا لهب لا يعذب لاجل عدم التصديق بهذا الاخبار فلا يكون مكلفا به كالميت ويحتمل ان يكون مصدقا بهذا الاخبار الخاص بسبب ما مع انكاره للرسالة ويكون مكلفا بتصديق الرسالة دون هذا التصديق بفرض حصوله ثم الجواب عن الوجه الرابع فهو ان الغرض ان مدح زيد مثلا او ذمه على فعل لم يكن هو فاعله ليس بمرضي وكذا طلب هذا الفعل والنهي عنه لا ان مدح الفاعل على الفعل الذي يجب صدوره منه او ذمه عليه وكذا الامر والنهي عنه قبيح حتى يتوجه ما اورد عليه فان قيل هذا ايضا مدفوع بما قال صاحب المواقف من ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة والعاهة قلنا هذا ايضا مردود اما اولا فلان الوجدان السليم حاكم بان مدح الله تعالى بالكرم والاعطاء وكذا مدح زيد على الكرم والاعطاء باعتبار الفاعلية على نهج واحد واما ثانيا فلانه لو كان الامر كما قال لم نجد الفرق بين الافعال الاضطرارية والاختيارية وبين المحاسن البدنية والمساوي الخلقية من حيث استحقاق المدح والذم وعدم استحقاقها للتحقق العلية في جميعها وايضا على تقدير التمام لا يصلح للجواب عن لزوم عدم صحة الامر والنهي بل عن لزوم عدم صحة المدح والذم فقط مع ان لزوم عدم صحة المدح والذم في مقدمات الدليل ليس بمقصود على انا نقول مناط حسن المدح والذم والامر والنهي هو صدور الفعل او عدم صدور الفعل بالاختيار لا ينافيه لوجوب بالغير الا ترون انكم متفقون في ان الواجب تعالى فاعل بالاختيار مع ان الافعال التي اختيرت من وقوعها كخشيته ... او مخرجه ذلك ... يجب لو قوع والا لزم الاذى عليه تعالى وهذا باطل بالاتفاق وعن الوجه الخامس بانه يمكن ان يقال ان الداعي وان كان من الله تعالى لا يوجب الفعل بل يرجحه والرجحان كاف في ايقاع الفعل كما هو مذهب البعض وسيتضح حقيقة الامر ان شاء الله تعالى او يقال وجوب ايقاع الفعل بعد الداعي انما يكون مع عدم كف الفاعل عن الفعل وهو في اختيار العبد مع عدم افتقاره الى الداعي لعدم الكف من قبيل الواجب تعالى بل الى امر عدمي آخر مستند الى العبد او يقال بعض الدواعي كالجوع والعطش بالنسبة الى الاكل والشرب من قبل الله تعالى والارادة والجزم بالارادة من قبل العبد ثم يخلق الفعل او يقال المراد بالوجوب عدم التخلف كعدم ادخال الانبياء في نار جهنم فانه ليس بواجب عند الاشاعرة مع انه كذلك وكذا ادخالهم الجنة والاولى من جميع ذلك ان يقال من مذهبنا ان العبد خالق لافعاله الاختيارية بالقدرة والاختيار ولذا يستحسن منه الطلب والنهي وهكذا يستحق المدح والذم والثواب والعقاب وهذا انما هو بسبب سلطان الحجج الباهرة والبراهين الظاهرة كما يستبين ان شاء الله تعالى وان لم يكن كيفية هذا بعينها معلومة لنا وهذا كما اتفقت الامة ان الله تعالى خالق لافعاله بالقدرة والاختيار وعليه بناء صحة قوله تعالى يفعل ما يشاء وكل يوم هو في شان وامثال ذلك وبه يصح منه الدعاء وطلب الحاجات وهكذا النسخ والمحو والاثبات حتى ان الاشاعرة تقول لا يجب على الله شيء مع ان عقولنا لا تصل الى خصوصية كيفية تلك القدرة وذلك الاختيار اما على مذهب الاشاعرة فلان مذهبهم ان ارادة الله تعالى صفة قديمة ازلية كالعلم والقدرة متعلقة في الازل لكل ما هو كائن ولا شك ان تلك الارادة ليست من جنس الفعل كما عرفت فضلا عن ان يكون اختيارية لله تعالى وهكذا التعلقات لانها لو كانت حادثة لكانت مسبوقة بالتعلق الآخر وهكذا حتى يتسلسل فان كان هذا جائزا فيجوز في الارادة او عدم الكف او الجزم بالارادة العبد ايضا واذا كان الامر في ارادة الله تعالى كذلك كان صدور مرادته تعالى من الله تعالى واجبا والا لزم التخلف عن ارادته وهذا باطل بالاتفاق وهكذا يجب صدوره منه تعالى نظرا الى علمه تعالى بكل ما هو كائن وبالنظر الى اخباره تعالى

لبعض الامور المستقبلة ومع هذا الوجوب هو الله تعالى فاعل بالاختيار باتفاق الامة اما على مذهب الامامية و المعتزلة فلانك عرفت ان ارادة الله تعالى عبارة عن العلم بالاصلح ولاشك ان صدور الاصلح من الله تعالى واجب والتخلف عن ارادته تعالى ممتنع ومع هذا هو الله تعالى فاعل بالاختيار اجماعًا بالجملة مرادنا معاشر اهل السنة من اثبات كون العبادة فاعلة بالقدرة والاختيار ليس امرًا زايدًا على ما هو مراد القوم من كون الواجب تعالى فاعلًا بالاختيار حتى يستحسن الطلب والنهى والمدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب كما يستحسن الدعاء والسوال منه تعالى وهكذا النسخ والبداء والمحو والاثبات كما عرفت ولاشك ان هذا لا يتمشى على راى الاشاعرة فى افعال العباد والجواب عن الوجه السادس ان العلم وان لم يكن من افعال العبد لكن مقدماته من الالتفات وترتيب المعلومات على الوجه المقرر والحركة الفكرية من المطالب الى المبادى ثم منها اليها من الافعال الاختيارية للعبد وبهذا يتم الجواب اما ما قال الخبر او سماه مقاما جدليا فهو يدل على صدق من سماه بامام المشككين وليت شعرى كيف ذهل عن ان المستدل انما استدل بتكليف الشارع العباد على كون العباد فاعلين بالاختيار وموجدى افعالهم لان تكليف العباد من الحكيم لا يصح على ما لا يكون من افعال العباد بل يكون من افعال نفس الحكيم وهذا الاستدلال صحيح لا غائلة فيه اصلا وهكذا لو اوردنا الاستدلال بمدح الله تعالى صلحاء المومنين وذمه تعالى الكفار والمنافقين نعم لو اراد الجدلى ان يستدل بمدح العباد بعضها بعضا على الافعال الحسنة وذم بعضهم بعضا على الافعال القبيحة وهكذا بما يطلب الامر والنهى على كون العباد موجدين لافعالهم لتوجه ما قال ويدفع حينئذ بانه كثيرا ما يكون العلم بالشئ حاصلا مع الذهول عنه او يكون العلم حاصلا ولا يحصل العلم بالعلم فيستعان حينئذ ببعض المقدمات البديهية او المسلمة على ازالة الخفا او على تحصيل علم العلم بالشئ ولئن تنزلنا عن هذا المقام كله فنقول الاستدلال ما فهمه الرازى ايضا تام لان حاصل الاستدلال ان طلب الفعل الاختيارى من العبيد والمدح على اتيانه به مستحسن وطلب الفعل من غير فاعله اى الذى لا يكون موجده ولا موجد لحدٍ من مقدماته وكذا المدح عليه ليس بمستحسن ولاشك ان كلا من تلك المقدمتين من المسلمات عند كل عاقل لا مجال لاحد من ذوى العقول ان ينكر احدا منهما فحصلت النتيجة ان طلب الفعل من العبيد والمدح على اتيانه به ليس طلب الفعل من غير فاعله والمدح عليه وهذا هو المطلوب

الاحتجاج الثالث انه يجب وقوع افعالنا بحسب دواعينا و انتفاءها بحسب كراهتنا فان الصائم فى يوم الصائف اذا اشتدت شهوته الى تناول الماء والشارع يشير اليه بذلك وكذا الطبيب وعلم قطعا لا تبعة عليه فى شرب ذلك الماء حالا ومآلا فانه لابد ان يشربه فعلم ان العلة الفاعلية لذلك الشرب انما هى العبد فانه لو كانت غيره لصح ان يمتنع الشرب فى صورة المسطورة اذ لم يوثر غيره فى الشرب وهذا الاحتجاج مبنى على قول من يقول ان الفعل بعد الارادة الجازمة يجب صدوره واعترض عليه الرازى بوجوه محصلها ان هذا الاستدلال يبطل مذهب الاعتزال لان الدواعى لما كانت من افعال الله تعالى وجب صدور الافعال عندها شاء العبد ام لا وهكذا اذا فعل الله تعالى الصوارف امتنع الفعل فيكون تكليف العباد بما ليس فى مقدورها وايضا انا نمنع الوجوب لصحة السليم عقيب تناول الغذاء الجيد وحصول الرى عقيب الشرب وحصول النبت عند القاء البزر فى الارض الجيدة الحرة مع حصول سائر الشروط من السقى والشمس والحر والبرد ووجوب نزول المطر وصعق النار مع اتفاق اكثر المسلمين على ان حصول هذه الاحكام عقيب هذه الاسباب ليس على طريق الوجوب واذا جاز منع الوجوب فى هذه الصورة جاز ايضا منعه فى هذا الموضع ولئن سلمنا هذا الوجوب لكن لم قلتم انه لابد لذلك الفعل من موثر فضلا عن ان يكون الموثر فيه قدرة العبد بيانه ان الذوات عند المشائخة مشاركة فى كونها ذوات ثم ان بعض الذوات مختصة بصفة

ذاتية بحيث يتحقق لتلك الذات ويمتنع تحققها لسائر الذوات وذلك الوجوب عندهم لا يعلل بامر لانه باى شئ علل فسد وكذا العرض المعين بحسب اختصاصه بالمحل المعين مع ان ذلك المحل كسائر المحال وذلك الوجوب لا يعلل وكذلك القادر يفعل واحدا من مقدوريه دون الآخر لا لامر لانه باى شئ علل فسد فاذا راينا ان الوجوب والصحة قد يحصل فى بعض المواضع وبعض الاوقات لا لامر فلم لا يجوز ان يكون فعل العبد كذلك قوله صح ان يمتنع الشرب الخ قلنا لاشك ان الموجد لتلك الداعى هو الله تعالى واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال تلك القدرة والداعية وان كانت غير موثرة فى وجود ذلك الفعل لكنه يستحيل انفكاكهما عن ذلك الفعل والفاعل بشئ لا يمكنه ان يفعل ذلك الشئ عاريا عما يلازمه ولاجل ذلك يستحيل من الله تعالى ان لا يوجد ذلك الفعل عقيب توفر الداعى ولئن سلمنا انه لو كان الموجد لافعال العباد غيره لما وجب حصولها عند توفر دواعيه ولكن متى اذا كان ذلك الغير موجبا او قادرا الاول ممنوع والثانى مسلم بيانه هو ان من الجائز ان يقال المؤثر فى افعال العباد شئ مباين موجب لذاته الا ان ايجابها لها يتوقف على حصول تلك الدواعى فمتى حصلت استحال ان لا يحصل المعلول كما ان كون الذات حيا لما كان موجبا لصفة المدركية عندكم بشرط سلامة الآلة وحصول المدرك وارتفاع الموانع لاجرم استحال حصول هذه الشرايط الا ويحصل الادراك فكذلك هيهنا ثم ليس لنا تعيين ذلك الموجب لاحتمال ان يكون خاصية خلقها الله تعالى فى الفلك او يكون ذلك موجدا محدث ليس بجسم ولا جسمانى وبالجملة فالسائل ليس عليه الا الاثبات بالاحتمال واما ابطاله فذلك على المستدل ولئن سلمنا ان ذلك الفعل ليس اثر الشئ مباين فلم قلتم انه اثر القدرة ولم لا يجوز ان يقال المؤثر هو القصد والداعى بشرط القدرة انتهى وانا اقول يمكن الجواب عن الاعتراض الاول بانه انما يرد اذا لزم المستدل ان جميع الدواعى وجودية كانت او عدمية من قبل الله تعالى والا فلا او يقال مراد المستدل ان وجوب الفعل بعد الارادة الجازمة والشرايط الاخر وامتناع الفعل مع عدم الارادة يدل على ان العلة الفاعلية لذلك الشرب انما هى العبد لزم عدم امكان العلم بالعلة التامة لاحتمال ان يكون هنا علة اخرى مخفية عنا مصاحبة للامر الذى يظن انه علة تامة ولا يخفى انه لقايل ان يقول ان الاربعة ليست علة تامة للزوجية وهكذا وجود الاجزاء بجزافيرها لوجود الكل وهذا سفسطة واذا ثبت انها علة تامة فلا يكون خالق الفعل هو الله تعالى والا لزم التخلف لكن ح يرد انه لا نسلم ان الارادة المسطورة وكذا العلل الاربعة للسرير وجميع الاجزاء للكل علة تامة بل انما يقولون ذلك مسامحة ضرورة افتقار تلك العلل الى عللها لكن الظاهر ان عدم التمامية بهذا النحو غير مضر للمستدل كما لا يخفى وعن الاعتراض الثانى بانه ينجر الى كثير من السفسطة كما سبق فى كتاب التوحيد وعن الثالث بانه انكار للبديهى لان الممكن الحادث كيف يستغنى فى وجوده عن العلة كيف ولو كان كذلك لزم سد باب اثبات الواجب وعن الرابع بانه مبنى على كون الداعى مطلقا من فعل الله تعالى وايضا لو كان الامر كذلك لزم ان لا يخلق الفعل فى العبد بدون خلق القدرة والارادة والحال انه قد يخلق الفعل بدونهما كما فى صورة صدور الفعل من العبد بالاضطرار الا ان يقال انه يجوز ان يكون خلق الله افعال العبد من قبل اللوازم العامة للدواعى لكن يروح انه اذا جاز خلق الفعل بدون الدواعى والارادة فح يكون خلق الداعى والارادة قبل الفعل لغوا على انه لا معنى لخلق القدرة فى العبد الا جعله بحيث يصح منه بل صادرا عن الغير الغلبة وقوة القدرة القديمة ينبغى ان يتفطن العبد بمقهوريته وعدم صدور الفعل عنه كما هو يتفطن عند غلبة ارادة الملك مثلا على ارادته وهذا يصلح لان يكون دليلا مستقلا بنفسه كما لا يخفى وعن الخامس بانه نظير هذا ان يقال كلما اراد الله شيئا اوجد شيئا آخر هو علة موجبة له وبالحقيقة الله تعالى لا يوجده والسادس ليس بشئ اصلا على انا نقول احتجاجاتنا

مخصصة فی هذا الدلیل فهو ان لم یصلح لان یکون دلیلا فلا اقل من ان یکون من المؤیدات وهذا کاف **الاحتجاج**
الرابع انه لو لم یکن العباد موجدین لافعالهم لم یمکن اثبات الصانع بیان ذلک ان طریق اثباته ان یقال
العالم محدث فیکون محتاجا الی المحدث قیاسا علی افعالنا المحتاجة الینا فمن منع حکم الاصل فی هذا القیاس
وهو کون العبد موجد الفعله لا یمکنه استعمال هذه الطریقة فح ینسد علیه باب اثبات الصانع واعترض علیه الرازی بانا لا نثبت
العلم بالصانع تعالی بالقیاس علی افعالنا بل نثبته بالطرق التی قدمناها اقول لعل غرض المستدل ان العلم ضرورة
العلة الموجدة فی وجود الحادث انما حصل لنا بالنظر الی مصنوعاتنا مثلا اذا راینا ان البناء لا یکون بدون البانی و
السریر بدون النجار ونحو ذلک علمنا انه لا بد فی وجود الحادث من العلة الموجدة فاذا فرضنا ان العباد وغیر العباد مما
نشاهده من الاسباب والعلل لیست علة موجدة لمصنوعاتها ومعلولاتها لزم ان لا نعرف معنی الایجاد ولا ضرورة
افتقار المعلول الی العلة الفاعلة فح لم یمکن لنا اثبات الصانع لهذه المصنوعات من الجواهر والاعراض لا یقال العلم بوجوب
العلة المؤثرة للحادث والممکن یحصل بسبب لزوم الترجیح بلا مرجح علی تقدیر عدم العلة مع وجود الحادث لانا نقول یکفی
فی دفع هذا اللزوم وجود بعض العلل غیر العلة الفاعلیة فغایة ما یثبت من الدلیل هو ان الواجب تعالی من بعض
العلل الناقصة للحوادث کلها او بعضها ثم یوجد هذه الحوادث بنفسها بدون ان یوجد الواجب تع ایاها **الاحتجاج**
الخامس انه یلزم علی مسلک الاشاعرة سد باب ثبوت نبوة الانبیاء علیهم السلام لانه تعالی اذا کان خالقا لجمیع
القبائح لم یمتنع ان یظهر المعجزات علی ایدی الکذابین ومتی لم یقطع بامتناع ذلک ینسد علینا باب الفرق بین
النبی والمتنبی واعترض علیه الفخر الرازی بانا نقول ولا هذا الدلیل لانهم فی هذا الکلام زعموا ان صحة النبوة موقوفة
علی العلم بانه تعالی غیر فاعل هذه القبائح فاذ جعلنا العلم بانه تعالی غیر فاعل هذه القبائح مستفادا من العلم بصحة
النبوة لزم الدور وذلک باطل بل ذلک من قبیل الالزام اقول هذا هو الظاهر ولا ضیر فیه علی انه یمکن ان یقال انه
کثیرا ما یحصل العلم ببعض الامور بسبب قیام البرهان علیه ثم یبقی هذا العلم مع الذهول عن البرهان بالکلیة ثم تتفق
بعد حین الافتقار الی النظر الفکری فی تحصیل العلم ببعض مقدمات هذا البرهان وح لا باس فی ان نستعین بهذه
النتیجة التی هی کانت معلولة للعلم بالبرهان علی تحصیل العلم بهذه المقدمة المنتسبة التی لم یبق الاذعان به فی الزمان
المتاخر وهذا ظاهر ثم قال الفخر الرازی ونحن نبین ان هذا الالزام کما هو متوجه علینا فهو متوجه علیهم ثم نذکر الجواب
بعد ذلک ان شاء الله تعالی اما الاول فمن وجهین احدهما ان نقول هذا الالزام متوجه علی ابی الحسین من وجه
وعلی المشائخة من وجه اخر اما لزومه علی اصل ابی الحسین فلانه لا یسلم ان الداعی لا یفعل الا للداعی ویسلم ان حصول
الفعل عند الداعی واجب والداعی من فعل الله تعالی دفعا للتسلسل فیکون الله تعالی قد فعل فی الکافر ما یجب صدور
الکفر عنه ولا فرق فی الفعل بین فعل القبیح وبین فعل ما یوجب القبیح فان لزم من الاول سد باب النبوة لزم ایضا من
الثانی واما لزومه علی اصل المشائخة فلانهم لما حکموا بان الله تعالی قادر علی القبیح وعلی ایجاد ما علم انه لا یوجد
قیل لهم فعل القبیح یدل علی الجهل او الحاجة وفعل ما علم انه لا یوجد یدل علی انقلاب علمه تعالی جهلا وذلک محال
فی حق الله تعالی فاقول بقدرته علی القبیح وعلی خلو ما علم انه لا یکون محال فعند ذلک قالوا القبیح الذی یوجده تعالی خطاء
ان یقال فیه انه یدل علی الجهل والحاجة وخطاء ان یقال فیه انه لا یدل بل یمسک عن القولین فاذا جاز لهم مثل
هذا الجواب فلم لا یجوز لنا ایضا ان نقول المعجز الذی یظهره الله علی ید الکاذب خطاء ان یقال انه یدل علی صدقه وخطاء ان یقال انه لا یدل بل یمسک
عن القول واما المعجز الذی یظهره الله تعالی علی ید الصادق فانه یکون دلیلا علی صدقه وبالجملة ما یذکرونه فی تقریر

الجواب هناک فنحن نقول ههنا الوجه الثانی فی المعارضة وهو متوجه علی جمیع فرق المعتزلة ان نقول خلق الفعل
الخارق للعادة الحاصل عند عقیب دعوی الکاذب غیر متعین لهذا الغرض ویحتمل ان یکون هناک اغراض اخر نحو
کونه لطفا لاقوام آخرین او معجزة لنبی آخر او اجابة لدعوة ولی او تکریر العادة متطاولة او ابتداء عادة واذا کانت هذه
الوجوه محتملة فبتقدیر ان یکون الغرض من اظهاره لا تصدیق الکاذب بل احد الاغراض المذکورة لم یکن ذلک قبیحا
واذا کان کذلک لم یلزم من وقوعه مع العلم بان الله تعالی لا یفعل القبیح الجزم بکون المدعی صادقا والحاصل ان
الاستدلال بالمعجز علی التصدیق مبنی علی مقدمتین احدهما ان یقول هذا الفعل قام مقام قول الله تعالی له صدقتک
وثانیهما ان کل من قال الله تعالی له ذلک کان صادقا فاما المقدمة الاولی فلا یکفی فی تقریرها جزمنا بان الله تعالی
لا یفعل القبیح لانه لما جاز ان یکون الغرض من احداث ذلک المعجز تصدیق ذلک المدعی وجاز ان یکون الغرض شیئا آخر
وعلی التقدیر الثانی لا یلزم من احداثه عقیب دعوی الکاذب کونه فاعلا للقبیح فحینئذ علمنا انه لا یکفی فی تقریر تلک
المقدمة العلم بانه لا یفعل القبیح لا یقال هب ان فعل الله تعالی لذلک المعجز غیر متعین ان یکون الغرض منه التصدیق
ولکنه یوهم ان الغرض منه التصدیق للکاذب وذلک قبیح وما توهم القبیح فهو قبیح لانا نقول لو کان ما یوهم القبیح قبیحا لکان
انزال المتشابهات وخلق الاکلام قبیحا ومعلوم انه لیس کذلک وتحقیقه ما مر فی اول الکتاب ان المکلف لو حمله علی المحتمل القبیح
مع انه غیر متعین لکان التقصیر من جانب المکلف لا من جانبه واما المقدمة الثانیة وهی ان من قال الله صدقتک فهو
صادق لا یمکن تمشیتها علی اصولهم لان دلیلهم علی ذلک هو ان فعل المعجز قام مقام قوله تعالی صدقتک وقوله للکاذب
صدقتک تصدیق وتصدیق الکاذب قبیح والله لا یفعل القبیح نحن لا نسلم قوله صدقتک تصدیق لا محالة فان المعاریض حسنة
عندهم وهی مثل ما اذا قصد بعض الظلمة قتل بعض الانبیاء فاختفی ذلک النبی فی دار انسان فجاء ذلک الانسان الظالم وسئل
صاحب الدار عن ذلک الرسول فانه یحسن عندهم ان یقول لم یدخل ذلک الرسول هذه الدار ویضمر فیه روایة هذا القول عمن
اخبر بذلک الخبر الکاذب فنقول اذا کان هذا الاخبار حسنا بشرط هذا الاضمار یصح منه ترک هذا الاضمار فاذا قال الله تعالی
فی شخص معین انه رسول احتمل ان یکون مراد الله تعالی هذا الجنس من المعاریض وهذا الجنس غیر قبیح وبتقدیر ان یکون المراد
منه هذا الجنس من المعاریض لم یلزم من قوله للکاذب صدقتک کونه مصدقا له وبالجملة فهم ان جوزوا الحذف والاضمار
فی کلام الله تعالی فح نمنع الاستدلال بقوله لرجل معین صدقتک فی دعواک علی کونه مصدقا له وان لم یجوزوا الحذف و
الاضمار قالوا انا نعلم فساده بالضرورة من دین محمد صلی الله علیه وآله وسلم فثبت من هذا الوجه ان الاشکال الذی اورده
علینا لا یندفع باثبات کون العبد فاعلا وباثبات الحسن والقبح العقلیین واذا کان کذلک لم یکن لهذا الاشکال تعلق بخاصیة
هاتین المسئلتین انتهی وانا اقول وبالله التوفیق الالزام الذی اورده علی ابی الحسین ان کان مذهبه مطابقا لما نقل عنه
فهو وارد علیه البتة اما لو کان مذهبه ان الارادة وان کانت من الله تعالی لکن الجزم بها او صرفها الی الفعل او کف النفس
عن موانع الفعل او عدم الکف عن الفعل من العبد باختیاره بدون الافتقار الی ارادة اخری موجودة فی الخارج لئلا یلزم
یلزم التسلسل المستحیل لم یرد علیه شیء وهکذا الذی اورده علی المشائخة فان جوابهم علی تقدیر صدق الناقل سخیف جدا
لم لم یجیبوا ان القدرة بالنظر الی ذات الباری تعالی لا ینافی الوجوب والامتناع بالنظر الی الحکمة والمصلحة الا تری انک تقول
ان الواجب تعالی فاعل بالاختیار ثم تقول بوجوب افعاله تعالی مطابقا لعلمه الازلی وان جحدت وانکرت اطلاقک لفظ الوجوب
علیه ضرورة انک تقول بمعناه فان الله تعالی قادر علی جمیع القبائح الممکنة وعلی خلاف ما هو معلوم له بالنظر الی ذاته تعالی
ای لیس هو عاجزا عن ایجادها لکنها ممتنع الصدور عنه تعالی بالنظر الی الحکمة والغناء المطلق ووجوب مطابقة علمه تعالی

بما هو في نفس الواقع وهذا كله ثابت بالضرورة من دين الرسول صلى الله عليه وآله اما الجواب عن المعارضة التي قال بتوجيهها على جميع فرق المعتزلة فهو موقوف على تمهيد مقدمة وهي انه لا شك ولا ريب عند كل عاقل ان احدا من ملازمي الملك اذا ادعى بالكذب ان الملك فوض اليه بعض المناصب الجليلة ويقول الدليل على صدق مقالي ان الملك في يوم كذا يخلعني بخلعة كثيرة البهاء مرصعة بجواهر نفيسة وفرضنا ان الملك كان عالما بكل ما قال المدعي وكان الملك لا يسهو ولا يغفل بل كان عالما قادرا على جميع الامور وكان عالما بانه لو خلعه على الوجه الذي قال عمت الضلالة وارتكبت الرعايا كل ما نهي عنه الملك وتركت كل ما امر به وفسد نظام الملك فح لا شك ولا ريب عند كل عاقل انه لو خلعه الملك على الوجه المذبور كان قبيحا بلا شبهة بحيث يحكم به كل من اطلع عليه ولا يمنعه من ذلك الحكم احتمال ان يكون هذا التخليع بجهة اخرى . و بوجه آخر هو ان العادة جارية والانسان مجبول على انه في الصورة المسطورة يحمل هذا التخليع على صدق مقالة المدعي ما دام لم يكن العلم حاصلا بكون الملك ظالما آمرا بشيء معذبا على ما فعله نهايا عن شيء معذبا على تركه او الرازي يعد عند العقلاء مجنونا او سفيها واذا عرفت ذلك فنقول اظهار المعجزة على يد النبي بمنزلة قول الله تعالى للنبي صدقتك كما ان التخليع بمنزلة قول الملك صدقت الملازم المدعي تفويض الملك بعض المناصب وكما لا يقدح في صورة التخليع بعض الاحتمالات الركيكة كذا لا يقدح في صورة اظهار المعجزة على يد النبي صلى الله عليه وآله الاحتمالات التي ذكرها الرازي بالجملة انا نعلم قطعا ان الله لو اظهر الامر الخارق للعادة مطابقا بما ادعى المتنبي مع علمه تعالى بانه منشاء ضلالة كثير من المخلوقات لفعل قبيحا وانما كان الحامل عليه دعوة نبي آخر او تكرير عادة متطاولة او نحو ذلك لانه ح الواجب على الله تعالى اظهار منشاء فعله الخارق للعادة الذي هو غير تصديق مدعي النبوة على الوجه الكذب فاذا لم يفعله صار هو منشاء ضلالة العباد لانك عرفت ان الانسان مجبول على تصديق من نظهر المعجزة على يديه بعد ان يعلم ان فاعل المعجز عالم بجميع الامور قادر على جميع الممكنات حكيم لا يفعل القبيح اصلا كيف ولو لم يؤمن احد من الناس من بعد مشاهدة المعجزة او المعجزات بيد النبي صلى الله عليه وآله معللا باحد من المعاذير التي ذكرها الرازي صار مستحقا للعذاب الاليم الحكيم العليم عند كل عاقل ولهذا ترى الكتب السماوية والاحاديث المأثورة مشحونة بذم اهل الجحود والانكار من الكفار الفجار وهكذا الحال لو لم يقبل احد من الرعايا في الصورة المسطورة في المقدمة الممهدة زعيم او مقتضى المنصب الذي ادعاه بعض ملازمي الملك مع اقامة البرهان الواضح على الوجه المزبور ويعلل هذا المنكر ببعض الوجوه التي تكون من قبيل ما ذكره الرازي وح سقط قول الرازي من ان بتحقيقه ما مر في اول الكتاب ان المكلف لو حمله على المحتمل القبيح مع انه غير متعين لكان التقصير من جانب المكلف لا من جانب الله تعالى لان التقصير انما هو الحمل على المحتمل الضعيف الركيك مع قيام الامارة الواضحة على خلافه وهذا كالاحتمالات التي ذكرها الرازي وحاول بها الالزام والمعارضة مع العدلية وليس من التقصير الحمل على المحتمل القوي الشايع بين العقلاء في مجاري العادات كما هو في صورة تصديق النبي الصادق او التوقف في صورة المحتمل المتساوي للمحتمل الاخر كما هو يلزم على مسالك الاشاعرة في باب النبوة وفي تنزيل الآيات المتشابهة حكم ومصالح صحيحة من الامتحان والابتلاء وثبوت الافتقار في تفسير المتشابهات الى الائمة الاوصياء عليهم السلام وهكذا في خلق الآلام من الابتلاء ومزيد الاجر والثواب كما هو مشروح في موضعه فالحكم بقبحهما مع هذه الاحتمالات الصحيحة انما يصدر من كان بمعزل عن الشعور كالاشاعرة لا سيما مع قيام براهين دالة على ان الله تعالى لا يفعل القبيح اما قوله في تضعيف المقدمة الثانية فان المعاريض حسنة عندهم فيدل على كمال جهله او تجاهله لان قول المعتزلة اظهار المعجزة بمنزلة قوله تعالى صدقتك المراد منه ان مفاده مفاد هذا القول لا ان هذا الفعل بعينه هذا القول حتى يلزم الاشتراك في جميع اللوازم فان هذا ظاهر البطلان ضرورة ان هذا القول مركب من الاصوات و

او جعلها علما او عاجزا او نحو ذلك الكيفيات او ادعى حمل بعض الاحتمالات التي تكون من قبيل ما ذكره

والحروف جملة فعلية خبرية يحتمل الصدق والكذب بالنظر الى نفسه بخلاف فعل الخارق للعادة واذا كان الامر كذلك فكيف يلزم من تجويز المعاريض في الكلام تجويزها في الفعل الخارق للعادة سلمنا لكن المعاريض انما يجوز اذا كانت الغاية حسنة كحفظ دم النبي في امثال الذي ذكر لا اذا كانت الغاية قبيحة من اضلال الناس ونحو ذلك الا ترى انه لو قال صاحب الدار في الصورة المسطورة ان النبي صلى الله عليه وآله في داري واراد به حكاية القول كان قبيحا حراما بلا شبهة وهذا كله ظاهر عند كل احد حتى البله والصبيان وان لم يصل اليه عقل امام الاشاعرة ثم ان الرازي واما الجواب عنه والذي عول عليه الامام وهو ان المعجز يفيد العلم الضروري بكون المدعي صادقا وتجويز نا اظهار الله تعالى المعجز على يد الكاذب لا يقدح في هذا العلم الضروري اما بيان الاول فلان كل من قدح في المعجزات من الامم السابقة انما قدح فيها لاعتقادهم انها ليست من افعال الله تعالى وانها من باب الحيل والطلسمات ومعرفة الخواص ولم ينقل عن احد منهم انه سلم انه من فعل الله تعالى ثم بعد ذلك نازع في دلالتها على الصدق فان من شاهد انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر واظلال الجبل وعرف قطعا ان ذلك من فعل الله تعالى استحال ان يبقى شاكا في دلالته على صدق المدعي واما بيان ان التجويز المذكور لا يقدح في هذا العلم الضروري فهو اني اذا غمضت عيني لحظة ثم فتحتها فانا اعلم قطعا ان الله تعالى قادر على ان يعدم الجدران والحيطان ذهبا ابريزا في تلك الحالة ثم لما فتحت العين جعلها كما كانت وهذا التجويز لا يزيل عني العلم الضروري بانه لم يوجد ذلك فكذلك القول في جميع العادات فثبت ان تجويز انقلاب الاشياء عن مجاريها العادية لا يقدح في علم الضروري باصل بقائها على مجاريها واذا صح ذلك بطلت شبهتهم انتهى يرد عليه ان دعوى الضرورة مع قدح جمع كثير في المعجزات وانكار النبوات غير مسموع وعدم وصول نقل المنازعة في دلالة المعجز على صدق النبي لا يدل على العدم راسا لان عدم الوجدان لا يدل على العدم بحسب نفس الامر كما هو مسلم عند اهل النظر وايضا عدم المنازعة اعم من كون الدلالة ضرورية لجواز ان يكون منشاء ذلك هو عدم جواز القبح العقلي على الله تعالى عند الامم السابقة اما بالنظر والاستدلال او كان هذا معلوما لهم بالبداهة كما مر تقريرها اما قوله من ان التجويز المذكور لا يقدح في هذا العلم الضروري الخ فهذا لغو حيث كان العلم اليقين مستندا الى مجاري العادات وهذا فرع العلم بالعادات مثلا اذا علمنا ان عادة الله لم تجر بتقليب الاواني الدار رجالا علما لم يزل علمنا بكون الاواني على حالها حال تغميض العين بمجرد احتمال لم يقع قط في زمان اصلا او وقع على كمال الندرة بالجملة على تقدير تسليم ان العلم العادي من اقسام العلم وانه ليس من الظنيات المتاخمة بالعلم واليقين مخصوص بما كان العلم بمجرى العادة حاصلا اذا لم يثبت جري العادة فالقول بالعلم العادي في هذا الموضع مردود فيما نحن فيه كذلك لان العلم بجري عادة الله تعالى باظهار المعجزة على ايدي الانبياء الصادقين فرع العلم بانه لم يظهر فيما سلف على ايدي المتنبئة فلو كان هذا العلم مستندا الى ان العادة لم تجر باظهار المعجزة على ايدي الكاذبة لزم الدور وقال السيد الجليل النبيل السيد علي بن طاوس في الطرائف و اذا كان الله تعالى عندهم يجوز ان يضل العباد ويجبرهم على الفساد ويلبس عليهم بالفساد والمحال ويصدق بالمعجزات الكذابين ويظهر الدلالات الباهرات على ايدي المبطلين فكيف يبقى لهم طريقا الى اثبات النبوة نبيهم وغيره من الانبياء عليهم السلام ومن اين يعرفون صحة شريعته ولقد رايت بعضهم يعتذر عن هذا ويدعي انهم يعلمون ضرورة ان معجزات نبيهم كانت لتصديقه فقلت له ايها الشيخ هذا من جملة البهت والمكابرة التي اقدمتم عليها وقلتم انكم لا تعلمون ان افعالكم منكم و الا اذا كان الله تعالى يجوز ان يضل ويلبس بل يذكرون عنه انه قد اضل ولبس ومنع من الاسلام والطاعات وبهم العباد على الضلال والمعاصي فكيف يصح على قولكم ان يوثق منه انه فعل المعجزات للتصديق او كيف يبقى لاحد منكم طريقا الى ان الله فعل شيئا من افعاله سبحانه كلها لغرض من الاغراض ولقد اعتبرت كتبكم في الاصول رايتكم تحيلون

ان يكون افعال الله تعالى لغرض وعند المعجزات كابرتم ان الله تعالى فعل المعجزات لغرض تصديق الرسل **الاحتجاج السادس** وهو انه يلزم سد الوثوق بوعده ووعيده لانه اذا جاز ان يخلق القبائح جاز ان يكذب فى اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده واخباره عن احكام الآخرة واجاب عنه الفخر الرازى بانا نستدل ان شاء الله تعالى على استحالة كونه كاذبا فى كلامه لا يقال هب انه يكون صادقا فى كلامه القديم القائم بذاته اما كيف يعرف صدق هذا الكلام المسموع لانا نقول ان فى ذلك ايضا الازم عليكم فانكم تجوزون الحذف والاضمار والتقديم والتاخير فى كلام الله تعالى وتحكمون ايضا بحسن المعاريض فقد بينا ان تجويز ذلك يقتضى ان يلزمكم ما الزمتمونا لا يخفى عليك ان هذا القول يدل على تسليم ما يلزم على الاشاعرة من جواز ان يكون كلامه تعالى المسموع كاذبا فثبت مطلوبنا من انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده واخباره عن احكام الآخرة المندرجة فى القرآن المجيد المسموع لنا اما ما قال ان مثل هذا لازم على العدلية ايضا فخ انما ان يكون الامر كذلك لانه محال عندنا ان يخاطب الله تعالى بكلام يكون ظاهره غير مراده تعالى كما اثبتنا بحمد الله تعالى فى كتابنا اساس الاصول **الاحتجاج السابع** انه يلزم على ما قال الاشاعرة سد باب القطع لصحة الشرايع لانه اذا جاز منه فعل القبائح جاز ان يدعوا اليها وان يحث عليها ويرغب فيها ومتى جاز ذلك لزمهم تجويز كون ما رغب الله تعالى فيه من القبائح واجاب عنه الرازى بانه عندنا امر الله تعالى لا يدل على كون الفعل حسنا بل لا معنى لكونه حسنا الا ان الله تعالى امر بذلك وانما يلزم على مذهبكم لتجويزكم المعاريض فيحتمل ان يكون المراد من الاوامر والنواهى الواصلة الينا شىء من المعاريض لا يخفى عليك ان مراد المستدل انه على مذهبكم يحتمل ان يكون الصلوة مثلا قبيحة عند الله بحيث يعذب فاعلها وانما امر به للتعذيب فح لا يرد عليه شىء مما اورد الرازى وقد عرفت ان ظواهر القرآن حجة عند الفرقة الحقة وكثير من فرق الاسلام الا المرجئة فحديث المعاريض ساقط عن محط الاعتبار **الاحتجاج الثامن** انه لو جاز منه تعالى ان يخلق فى العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويستدرجه بذلك الى عقابه للزم فى دين الاسلام جواز ان يكون الاسلام هو الكفر والضلال مع ان الله تعالى زينه فى قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة هو الحق ولكن الله تعالى صدعنه وزين خلافه فى اعيننا فاذا جوزتم ذلك لزمكم تجويز كون ما انتم عليه هو الضلالة والكفر والباطل وما نحن عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو الباطل واجاب عنه الرازى بانا علمنا ان دين الاسلام هو الحق وان غيره هو الباطل لان الادلة العقلية دلت على صحته وعلى فساد غيره والادلة العقلية انما تدل على مدلولاتها لذاتها لا بوضع لواضع واذا كان كذلك استحال من الله تعالى ان يجعل الدليل غير دليل وان يقلب حقائق الاشياء فلا جرم علمنا ان الذى نحن عليه والحق وما خصومنا عليه هو الباطل لا يقال الاستدلال مبنى على العلوم الضرورية فاذا جوزنا من الله تعالى فعل القبائح لم يبق الاعتماد بشىء من العلوم الضرورية لاحتمال ان الاعتقادات جهالات وان الله تعالى خلقها اضطرارا لانا نقول ان كان تجويز ان يخلق الله القبيح يمنعنا من القطع على صحة هذه العلوم الضرورية وجب ان لا يقطع على شىء من العلوم الضرورية الا بعد القطع بان الله تعالى لا يفعل القبيح لكن العلم بذلك علم استدلالى متفرع على العلوم الضرورية فيلزم الدور وبتقدير ان يكون العلم بان الله تعالى لا يفعل القبيح ضروريا فلا يجوز التعويل عليه ايضا للاحتمال الذى ذكرتموه والا كان تجويز ان يخلق الله تعالى القبيح لا يمنعنا من القطع على صحة هذه العلوم الضرورية فقد اندفع الاشكال الذى ذكرتموه انتهى اقول قد عرفت فيما سبق ان مذهب ابى الحسن الاشعرى واتباعه ان حصول المسببات عند اسبابها بمجرد المصادفات الاتفاقية وجريان عادة الله تعالى بدون افتقارها اليها ولذا صرحوا بان دلالة الادلة القطعية على مدلولاتها بمجرد جرى العادة وايضا عرفت ان مذهبهم ان وجوب شىء او حرمته ليست بعقلى بل كله سمعى فبناء على هذا يرد عليهم انه لعل عادة الله تعالى جرت بخلق الجهالات

عقيب المقدمات الضرورية فح يجوز ان يكون العلم بحقية مذهب الاشاعرة من قبيل الجهالات التى خلقها الله تعالى فى العبد بنظره الفكرى لهم ويكون الحق منحصرا فى مخالفيهم وهكذا يجوز ان يكون علمهم بوجوب الايمان والمعرفة وحرمة الكفر مستندا الى سمعيات كاذبة بواسطة رسول كاذب او سمعيات صادقة بسبب جريان عادته كذلك وح لا يتوجه شىء مما قال الرازى قال السيد على بن طاوس واذا كان عندكم ان التلبيس يقع منه فلا تأمنوا ان يجعل الاعتقاد الباطل كانه علم ويكون قد اضلكم بذلك اولستم تجدون ان النائم يرى فى منامه كان جسده فى بلاد بعيدة وكانه فى مسار واكدار ويكون فى حال نومه معتقدا لذلك حتى كانه عالم علما ضروريا ولا ظنا صحيحا ولا ممكنا فلعلكم فى حال الحياة الدنيا نيام وكل ما يعتقدونه يكون خيالا وتلبيسا اعتقد اعتقادكم واما غيركم من المسلمين الذين يعتقدون ان الله تعالى على اكمل غاية من العدل والحكمة فانهم يعلمون ان عدله وحكمته يقتضيان ان لا يلبس على عباده ... سبحانه ان يضلهم **الاحتجاج التاسع** انه من جملة افعال العباد ... الاشراك ... واتخاذ الاضداد ... والاولاد وشتمه وسبه ولا يليق بالحكيم خلق شتم نفسه وخلق وصفه بالاضداد لانه فعل الحكيم ثم الانتقام منه عند خلقه فى قلب اخر من الذم لهؤلاء المشركين والشاتمين مع ان اللاحق بالذم ... الكاسب الذى نسبه ايضا مخلوق لهذا الخالق ولا محيص لهم عنه الا بالزام مثل ذلك من حيث القول بالداعى وقد عرفت ان هذا ... باعتبار ان الداعى لا يستلزم العبد الى الفعل بل يرجحا وان بعض الدواعى باختيار العبد ... **الاحتجاج العاشر** انه لو جاز ان يخلق الزنا واللواطة والظلم واساءة المحسن لجاز ان يبعث رسولا هذا دينه داعيا الى السرقة والافعال الرديئة ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله ورسوله وبالوالدين وذم المحسن ومدح المسىء واجاب عنه الرازى بان الزنا واللواطة ليسا من المقبحات العقلية مثل الظلم والكذب والعبث بل من المقبحات الشرعية فيلزمكم تجويز ان يبعث الله رسوله بالدعاء اليهما وايضا فالداعى الى هذه الافعال من خلق الله تعالى والفعل عند حصول الدواعى واقع لا محالة فيكون الله تعالى قد فعل فى العباد فعلا عنده يجب وقوع هذه القبائح فيلزمكم ايضا ما الزمتمونا وايضا فرب شىء يعلم انه يجوز من فعل الله تعالى وان كنا نعلم قطعا انه لا يفعله والدليل عليه جملة الاصول العادية اقول مقصود المستدل انه يلزم على الاشاعرة جواز بعث الرسول الداعى الى القبائح مع بقاء قبائحها وهذا غير ممكن عند العدلية وقد عرفت الجواب عما الزمنا من جهة القول بالداعى الذى يدعو الرسول الى القبائح محال قطعا وهذا الجواب يكفى شناعة وان كنا قاطعين بعدم وقوعه على انا نقول لم يثبت على جريان العادة ببعث رسول كذا لاحتمال ان يكون بعض الانبياء السابقة كذلك مع عدم حصول الخبر الينا لانه ليس بواجب **الاحتجاج الحادى عشر** لو كان الله ان يخلق الكفر فى العبد ثم يعذبه عليه لكان ضرره على العبد اشد من ضرر الشيطان لان الشيطان لا يمكنه ان يلجئهم الى القبيح بل يدعوا اليه كما حكى عنه تعالى وما كان عليكم من سلطان الا ان دعوتكم ولان دعاء الشيطان ايضا من فعل الله واجاب عنه الرازى بان هذا لازم لكم فى خلق الداعى ومن وجه آخر وهو انه تعالى هو الذى خلق الشيطان الذى هو مادة الفساد بل خلق الله تعالى الشهوة فى العباد وخلق فيهم السمع والبصر والقدرة والالات حتى ابصروا المشتهى وتمكنوا من تحصيله ثم علم انهم لا يمتنعون من ذلك وانهم لا يفيدهم التكليف بل يوجب استحقاق العقوبة الابدية ثم انه تعالى كلفهم بذلك ومن المعلوم بالضرورة ان الذى هذا امثاله فاضراره اعظم من اضرار الكل ومع ذلك فهذا لم يقبح من الله تعالى فكذلك فى سائر ما يقولونه انتهى اقول الجواب عن الالزام بتقريب الداعى قد عرفت مرارا وخلق الشيطان الذى يكون مختارا فى افعاله مامورا بمحاسن الافعال منهيا عن القبائح ويكون منشاء سبب شامة نفسه لابتلاء العباد وامتحانهم وموجبا لاستحقاق الانبياء والاوصياء عليهم الصلوة والسلام للمناصب التى اعطوها وان يكون العالم طفيليا

لهم فاستحقاق بعض العباد بسبب الجحود والانكار للحق العذاب الابدي والعقاب السرمدي حتى يكون هذا ايضا منشأ المزيد اللذة للانبياء والاوصياء عليهم السلام فان تعذيب اعداء الله موجب لسرور الاحباب وامثال ذلك من المصالح الكثيرة التي اكثرها مخفية عنا ليس بقبيح بخلاف خلق القبائح والفواحش في العبد بدون اختياره ثم التعذيب عليه فانه اقبح من فعل الشيطان بالبداهة والضرورة **الاحتجاج الثاني عشر** لو جاز منه تعالى خلق القبائح لجاز منه تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة ولو كان ذلك لكان اسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى المسلمين عن ذلك في كتابه تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ولا يجدي نفعا عنا التمسك بالعلوم العادية لان عادة الله تعالى في دار الآخرة غير معلومة **الاحتجاج الثالث عشر** انه لو خلق الله الكفر في الكافر وكان قد خلقه للعذاب في نار جهنم ولو كان ذلك لما كان لله تعالى نعمة على الكافر اصلا لان النعمة الدنيوية بالنسبة الى العقوبة الابدية كالطعام المخلوط بالسم ومتى لزم انه لا نعمة لله تعالى على الكافر فقد خالف حكم الكتاب والسنة قال الله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وقال الله تعالى واحسن كما احسن الله اليك وايضا معلوم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما واجاب عنه الرازي بان لله نعم دنيوية على الكافر واما الدينية فلا لانا نعلم بالضرورة ان من علم من غيره قطعا انه لو اعطاه السكين قتل بها نفسه فان اعطاء السكين لا يكون انعاما عليه بالاتفاق وتكليف الكافر كذلك فلا يكون انعاما وايضا الداعي من قبل الله تعالى فيكون خلق الداعي الى الكفر في الكافر اضرارا به في الدين اقول قد عرفت مقصود المستدل ان النعمة الدنيوية التي اعطاها الله تعالى الكافر مع خلقه تعالى الكفر فيه ثم تعذيبه ابد الآباد كالطعام المسموم بل اشد منه بمراتب لا يحصى اما عدم النعمة الاخروية فظاهر ولا يلزم هذا على العدلية لان اعطاء المولى السكين لاحد لاجل ان ينتفع بها بانواع المنافع من دفع الاعداء وذبح الحيوانات وجز انواع الماكولات من النباتات وقطع الاشجار ونحو ذلك من الفوائد الكثيرة مع امر المولى بالتمتع بهذه المنافع والنهي ان يقتل به نفسه مع انه لو لم يعطه لنسبه ذلك العبد وغيره الى البخل وعدم العدالة ولم تتبين فضيلة المطيع على العاصي ولم يستحسن من المولى مزيد الانعام بالنسبة الى المطيع حسن بل واجب بالنظر الى الحكمة والعلم بان العبد المسطور يقتل باختياره نفسه بالسكين مع نهي المولى عنه لا يقدح في حسن هذا العطاء ولا في كون العبد منعما عليه بانواع النعم التي اعطى المولى ذلك العبد وقد عرفت الجواب عن الالزام بالقول بالداعي وسيجيء ان شاء الله تعالى تحقيق ما يتعلق بالداعي **الاحتجاج الرابع عشر** لو خلق الله تعالى الظلم والجور والفساد في العباد فينبغي ان يكون الظالم مظلوما والله ظالما لان الظالم في ظلمه كما في كونه معذبا في نار جهنم مجبور ليس له اختيار اصلا والله باختياره خالق الظلم في الظالم بدون سبق قصور منه ومع هذا يعذبه ويلومه وينفي عن نفسه الظلم فيكون ظالما كاذبا معاذ الله نعوذ بالله من سلب يكون هذا ماله والالزام بالداعي غير معقول **الاحتجاج الخامس عشر** لو جاز عليه خلق القبائح لجاز منه تكليف الاعمى نقط المصاحف وتكليف الزمن العدو بل يلزم جواز التكليف بخلق القديم والجمع بين السواد والبياض وهذا كله باطل بالضرورة واذ حصل لنا الفراغ بحمد الله عن كثير من الادلة العقلية نذكر شيئا يسيرا مما يتعلق بهذا المقام من السمعيات قال شارح المقاصد اما السمعيات اي الدالة على كون العبد فاعلا مختارا فكثيرة جدا حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر وقد بينه الامام الرازي في سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقي وبلغ الامر الى التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دليلهم السمعية على كثرتها في عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليبدء من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من التنازع في شيء وزعم الامام انه لا محيص عنها الا بالالزام ان مجموع

القدرة والداعي موثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره انتهى بعض كلامه اقول من جملة تلك الآيات قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي قوله وقد عرفت ان هذا الخ اشارة الى ما قال زميد عمدة الامثال المبحث الاول انه من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به اي من اوجده الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله تعالى وايجاده ولا عجب في خفاء هذا على عوام القدرية وجهالهم حتى شغلوا به على اهل الحق في الاسواق وانما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له انتهى نقول به نستعين ان اسناد المسند الى المسند اليه وان كان يكفي فيه مجرد القيام كما يقال على زيد حسن زيد وسقط زيد عن السطح بلا ارادة ودحرجت الكرة فتدحرج لكن اسناد الفعل الاختياري لا يكون بدون الايقاع والايجاد ولذا ترى لا يصح ان يقال زيد فعل الفعل وفعل السقوط ويصح ان يقال فعل الضرب وفعل القتل كما في قوله تعالى افتهلكنا بما فعل المبطلون فلو كان مناط فاعلية الفعل الاختياري مجرد القيام لم يكن الفرق فيه ولا يقال الفارق هو الارادة لانا نقول يصح قولنا زيد اراد الضرب ثم فعل الضرب فليس فعل الضرب هو مجرد قيام الضرب المقرون بالارادة دون خلق الضرب ولا يصح ان يقال اراد السقوط ثم فعل السقوط وان كان اسقطه غيره بعد ارادته السقوط وايضا يمكن ان يقال انه لا شك ان معنى المحيي والمميت ان الفاعل خالق للموت والحيوة فيكون معنى المسقط والمكرم واشباهه خالق السقوط والكرم بلا تفاوت والتعجب من تعجبه على خواص المعتزلة مع ان هذا الخفاء تعدى الى الامام الرازي حيث اعترف بانه لا محيص عنها الا بالالزام ان مجموع القدرة والداعي موثر في الفعل فكانه ترك مذهبه حيث قال بتعدد المؤثر في العالم ثم قال شارح المقاصد الثاني الآيات الواردة في امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصص الامم الماضية لانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم والايقاظ والاعتبار بلوم الهم كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا وكيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال وقد عرفت الجواب انتهى يعني يكفي للامر والنهي والمدح والذم والاعتبار كون افعال العباد متعلقة بالقدرة الحادثة وقد عرفت انه لا يصلح للجواب ثم قال الثالث الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا الذين امنوا وعملوا الصالحات من يعمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ونحو ذلك كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلم وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله وقدره

وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن السبب العادى لمن صار سببا عاديا للاعمال وعلى هذا القياس وجعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما فى بنى الامير المدينة هذا فى غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم ايجاد امر محقق مثل جعل الدرهم فى الكيس وجعل لزيد شريكا واما على راى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية موثر فى الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز ولا اشكال فى اسناد التغيير والنهى اقول ان هذا الكلام صريح فى ان هذه الايات تدل على مختار العدلية والمطلوب تماما هو هذا والدلائل التى اشير اليها معارضة بدلائل اخر كثيرة للعدلية اما ما قال من ان لفظ الكسب فى هذه الايات على حقيقته ففيه ان حمل كلام الله تعالى على المعنى الذى اخترعه الاشعرى ولم يكن ذلك متعارفا عند اهل اللسان من ذلك تسميته بالمعنى الحقيقى والحق ان الكسب والخلق بمعنى واحد وانما التفاوت بحسب ان الكسب [illegible] التقدير لكنه بمعنى الايجاد قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين بقرينة سياق الاية فان اوايل الاية بتمامها كذلك ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين والعجب فى هذه الجماعة كيف لا تفطن بان حمل الخلق على التقدير فى هذه الاية يفتح باب هذا الحمل فيما لا يزال اسلافهم كانوا متمسكين على مختارهم من قوله تعالى والله خالق كل شىء ونحو ذلك اما قوله الجعل بمعنى التصيير فالظاهر ان التصيير يستلزم الايجاد لان نقل الشىء من حالة موجودة الى حالة معدومة سيوجد بعد انعدام الحالة الاولى على ان الجعل كما جاء بمعنى التصيير جاء بمعنى الخلق فالحمل عليه اولى ما لم يمنع [illegible] مانع بقرينة ادلة اخر اما ما اختاره امامهم فهو رد على الاشعرى وعلى من تبعه من القائلين بانه لا خالق سواه تعالى [illegible] بيته بيده وبايدى المومنين جميعا ولا شك فى ان المتبادر من الاحداث والابداع هو الايجاد فلا يتجاوز عنه ثم قال الرابع الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يومنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم لا يومنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك فعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا لانك خلقت فينا الكفر واردته واجريت به وخلقت قدرة وداعية يجب معهما الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون الكفر من جهتك وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد وكان غاليا فى الرفض والاعتزال ساعيا فى تربية ابى هاشم الجبائى ورفع قدره واعلاء ذكره حتى قال كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده [illegible] على الباطل وقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى توفكون وانشا فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول ماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون و اضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التى يعلمها جميع الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية انتهى يعنى ان الموانع التى يدرون انها موانع لا يصلح ان يمنعكم عن الايمان [illegible] ما منع الناس انه ليس شىء من الاشياء فى الظاهر ان يمنع الناس عن الايمان ومعنى كيف تكفرون انه [illegible] كيف تكفرون وهكذا وفيه انه تكلف مع انه لا يغنى من شىء لان مراد المستدل انه يلزم على مسلك الاشاعرة ان لا يكون القران حجة يوم القيمة اذ بعد الموت [illegible] يكشف على العباد حقيقة الامر بل يكون حجة لهم وايضا هذه الموانع الباطنة [illegible] على المعتزلة وغيرهم وامثالى الاشاعرة فقد ظهر عليهم حقيقة الامر بحسب زعمهم فهم لا يكفرون

[illegible] يكفرون بالله تعالى ليحصل لهم النجاة عن مؤونة التكاليف فانهم صاروا عالمين بان القران حجة لهم على الله عز وجل [illegible] ان يقال انهم فعلوا كذلك ثم قال الخامس الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد مذهبنا لكن مشية العبد بمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله انتهى لا يخفى على احد من اهل الدراية ان مفاد هذه الايات هو ان العباد مختارون فى افعالهم كيف ولو لم يكن كذلك لم يكن للتخيير معنى وايضا من بعض اصناف الايات الدالة على كون العباد فاعلا مختارا الايات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت الذى احسن كل شىء خلقه [illegible] وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا ويجيب بانه لا يلزم من كون افعال العباد بخلقه وقدرته تعالى كون افعاله افعالا لان افعال الشىء ما قام به وفيه ان الايات تدل على ان كل ما يكون مخلوقا لله تعالى ينبغى ان يكون بدون تفاوت حقا محضا وحسنا لا قبيحا ولا دخل فى هذا للقيام وعدم القيام كما لا يخفى وايضا من تلك الاصناف الايات التى فيها امر العباد بالاقبال على الاعمال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعى الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فامنوا به خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم قال العلامة رحمه الله عليه وكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة الى الطاعات المذكورة مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم ولمن يرمى من شاهق الجبل احفظ نفسك فكذا هنا انتهى ومنها الايات التى حث الله تعالى فيها على الاستعانة والاستعاذة به كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين استعينوا بالله فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم فاذا كان الله خلق الكفر والمعاصى كيف يستعان ويستعاذ به ومنها الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم و اضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن ادم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه السلام سبحانك انى كنت من الظالمين وعن موسى عليه السلام رب انى ظلمت نفسى وقال يعقوب عليه السلام بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بينى وبين اخوتى وقال نوح رب انى اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لى به علم اجاب بعض النواصب بانه لا دلالة الانبياء كانوا معترفين بكونهم فاعلين ولا يلزم منه اعتقادهم بكونهم خالقين وفيه انه الزام بجهل الانبياء بما كانت ارذل الاشاعرة عالمة لان العالم بان فعله وكلما يتوقف عليه فعله من قبل الله تعالى بدون اختيار منه لا يعترف بكونه ظالما ومما يتم الحجة على الله تعالى ومنها الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القى فيها فوج سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا الاية ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا اتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا ومنها الايات التى ذكر الله فيها ما يحصل منهم من التحسر فى الاخرة على الكفر وطلب الرجعة قال الله تعالى وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا قال رب ارجعون لعلى اعمل صالحا او تقول حين ترى العذاب لو ان لى كرة فاكون من المحسنين قال السيد السند على بن طاوس ومن طريف امر المجبرة انهم يدعون الاعتراف بصدق نبيهم وثبوت كتابهم وقد اعترف القران فما رايته الا متضمنا لاعتذار الكفار والظالمين الى الله يوم القيمة بانهم اضلهم غير الله وما وجدت لاحد منهم اعتذارا الى الله تعالى وقال له انت يا رب قضيته علينا معصيتك وانت منعتنا من طاعتك فان يوم القيمة ينكشف الامور كشفا واضحا لا يبقى فيه شبهة وما نراهم الا انهم تارة اقروا وان المعاصى منهم

قالوا ربنا ارجعنا نعمل صالحاً غیر الذی کنا نعمل وما قالوا صالحاً غیر الذی کنت نعمل وقالوا وهم فی النار ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وما قالوا فان عدت وقال بعضهم رب ارجعونی لعلی اعمل صالحاً فیما ترکت وما قال لعلک تعمل صالحاً فیما ترکت انت وقال وان تقول نفس یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله وان کنت لمن الساخرین وما قال فرطت فی جنبی واذا کان العباد ما فعلوا شیئاً فما هذا التحسر والتفریط وعلی ماذا ندم النادمون وبکی الباکون وقال فی موضع اخر ولو کانت اعمالهم من الله جل جلاله کانوا قد اعتذروا الیه سبحانه بذلک ویقولون ربنا انت منعتنا من الایمان وخلقت فینا الظلم والعدوان فای ذنب لنا فان کتابکم یشهد ان بعض الخلائق یکابرون الله ویجاهدونه حتی یقولوا والله ربنا ما کنا مشرکین فقال تعالی انظر کیف کذبوا علی انفسهم وضل عنهم ما کانوا یفترون وقال فی کتابکم ویحلفون له کما یحلفون لکم ویحسبون انهم علی شیء الا انهم هم الکاذبون فمن اقدم علی هذه المکابرة لله تعالی بالکذب لو کان یعلم ان الله تعالی فعل ذلک ما کان یحتاج الی هذه المکابرة وکان یقدر ان یقول له یا رب انت فعلت ونحن ما فعلنا شیئاً ومنها الایات التی تدل علی ان الشیطان یعترف لهم انه اضلهم وغرهم وعلی ان الله تعالی یشهد بذلک کقوله تعالی ان الله وعدکم فاخلفتکم وما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی ولوموا انفسکم وقوله تعالی الشیطان سول لهم واملی لهم فردت هولاء الجماعة علی الله شهادته ونزهوا الشیطان عن اضلالهم وغرورهم وقالوا ما اضلهم الا الله وقال السید السند ومن طریف ذلک ان قوله انظر کیف کذبوا علی انفسهم یدل علی تعجب منهم کیف انکروا انهم اشرکوا فلو کان هو الذی فعل فیهم الشرک اوقضاه علیهم فمن کان یتعجب منهم وهو الذی فعل فیهم ذلک وایضاً فا ومن الحکایات ما یروی ان بعض اهل العدل وقف علی جماعة من المجبرة فقال لهم ما انا اعرف المجادلة والاطالة لکن اسمع فی القران قوله تعالی کلما اوقدوا ناراً اطفاها الله ومفهوم هذا الکلام عند عاقل ان الموقد غیر الله تعالی وان المطفی النار فکیف یقبل العقول ان الکل منه وان الموقد للنار هو المطفی لها فانقطعوا ولم یردوا جواباً واعلم رحمک الله تعالی انک لو نظرت فی ایات الکتاب المجید وتاملت فیها لوجدت کلها الا قلیلة دالة بانحاء عدیدة علی ان العباد هم المختارون فی افعالهم موجدون لها بلا اجبار واکراه مثلاً یقول الله تعالی لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی فانه لو کان کما یقول الاشاعرة یلزم ان یکون هذا القول کاذباً لانه لا معنی للاکراه الا الاجبار وهذا بعینه مفاد قول المجبرة بل هو صریح مدلول اللفظ ویقول لا یکلف الله نفساً الا وسعها والحال ان شیئاً من الافعال علی مذهب المجبرة لیس فی وسع النفس وتحت قدرته ویقول حکایة ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا والحال انه لیس شیء من افعاله تحت طاقة العبد وهکذا فمن ابصر فلنفسه ومن عمی فعلیها وما انا علیکم بحفیظ فانه لا معنی لهذا الترديد مع کونه تعالی هو خالق الابصار والعمی فیهم بدون اختیارهم فی الکسب وکیف هو الله تعالی لیس بحفیظ والحال انه خالق الکفر والضلالة فیهم وهکذا الاسلام والهدایة هکذا لیهلک من هلک عن بینة ویحیی من حی عن بینة والحال هو المهلک عن بینة والمحیی عن بینة ونحو ذلک ولما کان استیعاب هذه الایات وذکر ما یتعلق بها موجباً للتطویل وکلنا استفادة ذلک الی ارباب الذکاء وها نذکر بعض الاحادیث الواردة من طریق العامة والخاصة الدالة علی ما نحن فیه بصدده وعلی الله التکلان ففی الطرائف انه روی جماعة عن علماء الاسلام عن نبیهم صلی الله علیه واله قال لعنت القدریة علی لسان سبعین نبیاً قیل ومن القدریة یا رسول الله صلی الله علیه واله فقال قوم یزعمون ان الله تعالی قدر علیهم المعاصی وعذبهم علیها وایضاً فیه ما رواه صاحب الفائق محمود الخوارزمی وغیره من علماء الاسلام عن محمد بن علی المکی باسناده قال ان رجلاً قدم علی النبی صلی الله علیه واله فقال له صلی الله علیه واله اخبرنی باعجب شیء رایت قال رایت قوماً ینکحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قیل لهم لم تفعلون

ذا قالوا قضاه الله علینا وقدره فقال النبی صلی الله علیه واله سیکون فی امتی اقوام یقولون مثل مقالتهم اولئک مجوس امتی وایضاً فیه ما ذکره صاحب الفائق وغیره من علماء الاسلام عن جابر بن عبد الله الانصاری صاحب نبیهم انه قال تکون فی اخر الزمان قوم یعملون بالمعاصی ویقولون ان الله تعالی قد قدرها علینا الراد علیهم کشاهر سیفه فی سبیل الله وایضاً فیه ما روی عن القاسم بن زیاد الدمشقی انه قال کنت فی حرس عمر بن عبد العزیز فدخل غیلان فقال یا عمران اهل الشام یزعمون ان المعاصی قضاه الله تعالی وانک تقول ذلک فقال ویحک یا غیلان اولست تری انی اسمی مظالم بنی مروان ظلماً واردها افترانی اسمی قضاه الله تعالی ظلماً واردة هذا من طرق العامة اما من طرق الخاصة فکثیر جداً منها ما فی التوحید باسناده عن عبد العظیم الحسنی عن الامام علی بن محمد عن ابیه محمد بن علی عن ابیه الرضا علی بن موسی علیهم السلام قال خرج ابو حنیفة ذات یوم من عند الصادق فاستقبله موسی بن جعفر علیه السلام فقال له یا غلام ممن المعصیة فقال لا تخلو من ثلث اما ان تکون من الله عز وجل ولیست منه فلا ینبغی للکریم ان یعذب عبده بما لم یکتسبه واما ان تکون من الله عز وجل ومن العبد فلا ینبغی للشریک القوی ان یظلم الشریک الضعیف واما ان تکون من العبد وهی منه فان عاقبه الله فبذنبه وان عفی عنه فبکرمه وجوده وفی الاعتقادات لابن بابویه رحمه الله تعالی اعتقادنا فی الاستطاعة ما قاله موسی بن جعفر حین قیل له ایکون العبد مستطیعاً قال نعم بعد اربع خصال ان یکون مخلی السرب صحیح الجسم سلیم الجوارح له سبب وارد من الله عز وجل فاذا تمت هذه فهو مستطیع فقیل له مثل ای شیء فقال یکون مخلی السرب صحیح الجسم سلیم الجوارح لا یقدر ان یزنی الا ان یری امراة فاذا وجد المراة فاما ان یعصم فیمتنع کما امتنع یوسف واما ان یخلی بینه وبینها فیزنی وهو زان ولم یطع الله باکراه ولم یعص بغلبة وسئل الصادق علیه السلام عن قول الله عز وجل وقد کانوا یدعون الی السجود وهم سالمون قال مستطیعون للاخذ بما امروا والترک لما نهوا عنه وبذلک ابتلوا وقال ابو جعفر علیه السلام فی التورية مکتوب مسطور یا موسی انی خلقتک واصطفیتک وقویتک وامرتک بطاعتی ونهیتک عن معصیتی فان اطعتنی اعنتک علی طاعتی وان عصیتنی لم اعنک علی معصیتی لی ولی المنة علیک وفی العیون باسناده عن ابراهیم بن ابی محمود قال سئلت ابا الحسن الرضا علیه السلام عن قول الله عز وجل وترکهم فی ظلمات لا یبصرون فقال ان الله تبارک وتعالی لا یوصف بالترک کما یوصف خلقه ولکنه متی علم انهم لا یرجعون عن الکفر والضلال منعهم المعاونة واللطف وخلی بینهم وبین اختیارهم الی ان قال سالته عن الله عز وجل هل یجبر عباده علی المعاصی فقال بل یخیرهم ویمهلهم حتی یتوبوا قلت فهل یکلف عباده ما لا یطیقون فقال کیف یفعل ذلک وهو یقول وما ربک بظلام للعبید ثم قال حدثنی ابی موسی بن جعفر عن ابیه جعفر بن محمد علیهم السلام انه قال من زعم ان الله یجبر عباده علی المعاصی او یکلفهم ما لا یطیقون فلا تاکلوا ذبیحته وایضاً فیه باسناده عن برید بن عمیر قال دخلت علی علی بن موسی الرضا علیه السلام بمرو فقلت له یا ابن رسول الله روی لنا عن الصادق جعفر بن محمد علیهما السلام انه قال لا جبر ولا تفویض بل امر بین امرین فما معناه فقال من زعم ان الله یفعل افعالنا ثم یعذبنا علیها فقد قال بالجبر ومن زعم ان الله عز وجل فوض امر الخلق والرزق الی حججه علیهم السلام فقد قال بالتفویض فالقائل بالجبر کافر والقائل بالتفویض مشرک فقلت له یا ابن رسول الله فما امر بین امرین فقال وجود السبیل الی اتیان ما امروا به وترک ما نهوا عنه فقلت له فهل لله عز وجل مشیة وارادة فی ذلک فقال اما الطاعات فارادة الله ومشیته فی المعاصی النهی عنها والسخط لها والخذلان علیها قلت فلله عز وجل فیها القضاء قال نعم ما من فعل یفعله العباد من خیر وشر الا ولله فیه قضاء قلت فما معنی هذه القضاء قال الحکم علیهم بما یستحقونه علی افعالهم من الثواب والعقاب فی الدنیا والاخرة وایضاً فی التوحید باسناده عن علی بن جعفر الکوفی قال سمعت سیدی علی بن محمد علیهما السلام یقول حدثنی ابی محمد بن علی

عن ابيه الرضا علي بن موسى عن ابيه موسى بن جعفر عن ابيه جعفر بن محمد عن ابيه محمد بن علي عن ابيه علي بن الحسين عن ابيه عليهم السلام قال دخل رجل من اهل العراق على امير المؤمنين فقال اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام ابقضاء الله وقدر فقال له امير المؤمنين عليه السلام اجل يا شيخ فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد الا بقضاء من الله وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي يا امير المؤمنين فقال مهلا يا شيخ لعلك تظن قضاء حتما وقدرا لازما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر ولسقط معنى الوعد والوعيد ولم يكن على مسيء لائمة ولا لمحسن محمدة ولكان المحسن اولى باللائمة من المذنب والمذنب اولى بالاحسان من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وقدرية هذه الامة ومجوسها يا شيخ ان الله عز وجل كلف تخييرا ونهى تحذيرا واعطى على القليل كثيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار قال فنهض الشيخ وهو يقول

انت الامام الذي نرجو بطاعته * يوم النجاة من الرحمن غفرانا * اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا * جزاك ربك فيه احسانا * فليس معذرة في فعل فاحشة * قد كنت راكبها فسقا وعصيانا * لا لا ولا قائلا ناهيه اوقعني * فيها عبدت اذا يا قوم شيطانا * ولا احب ولا شاء الفسوق ولا * قتل الولي له ظلما وعدوانا * انى يحب وقد صحت عزيمته * ذو العرش اعلن ذاك الله اعلانا *

وزاد ابن عباس في حديثه فقال الشيخ يا امير المؤمنين فما القضاء والقدر اللذان ساقانا وما هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بهما فقال امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله الامر من الله والحكم ثم تلا هذه الآية وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا اي امر ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وقد مر كثير من تلك الاحاديث بتقريب اخر في اول المبحث اعرضنا ذكرها تقليلا لانه يرجع الناظرين الى ما سبق وايضا فيه باسناده قال سمعت ابا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام يقول من قال بالجبر فلا تعطوه من الزكوة ولا تقبلوا له شهادة ان الله تبارك وتعالى لا يكلف نفسا الا وسعها ولا يحملها فوق طاقتها ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وايضا فيه عن الجعفري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال ذكر عنده الجبر والتفويض فقال الا اعطيكم في هذا اصلا لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه احد الا كسرتموه قلنا ان رايت ذلك فقال ان الله عز وجل لم يطع باكراه ولم يعص بغلبة ولم يهمل العباد في ملكه هو المالك لما ملكهم والقادر على ما اقدرهم عليه فان ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادا ولا منها مانعا وان ائتمروا بمعصيته فشاء ان يحول بينهم وبين ذلك فعل وان لم يحل وفعلوه فليس هو الذي ادخلهم فيه ثم قال عليه السلام من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه وايضا فيه باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين قال مثل ذلك مثل رجل رايته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت انت الذي امرته بالمعصية وفي الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال سئل الزنديق ابا عبد الله عليه السلام فقال اخبرني عن الله عز وجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين وكان على ذلك قادرا قال عليه السلام لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب لان الطاعة اذا لم تكن لهم جنة ولا نار ولكن خلق خلقه فامر بطاعته ونهى عن معصيته واحتج عليهم برسله وقطع عذرهم بكتبه ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون ويستوجبون بطاعتهم له الثواب وبمعصيتهم اياه العقاب قال فالعمل الصالح من العبد يفعله والله به امره والعمل الشر من العبد يفعله والله عنه نهاه قال اليس فعله بالآلة التي ركبها فيه قال نعم ولكن بالآلة التي عمل بها الخير قدر بها على الشر الذي نهاه عنه قال فالى العبد من الامر شيء قال ما نهاه الله عن شيء الا وقد علم انه يطيق تركه ولا امره بشيء الا وقد علم انه يستطيع فعله لانه ليس من صفته الجور والعبث والظلم وتكليف العباد ما لا يطيقون قال فمن خلقه الله كافرا يستطيع الايمان وله عليه بتركه الايمان حجة قال ان الله خلق خلقه جميعا مسلمين امرهم ونهاهم والكفر اسم يلحق الفعل حين يفعله العبد ولم يخلق الله العبد حين خلقه كافرا انما كفر بعد ان بلغ وقتا لزمته الحجة

فعرض عليه الحق فجحده فبانكاره الحق صار كافرا قال فيجوز ان يقدر على العبد الشر ويامره بالخير وهو لا يستطيع الخير ان يعمله ويعذبه عليه قال انه لا يليق بعدل الله ورافته ان يقدر على العبد الشر ويريده منه ثم يامره بما يعلم انه لا يستطيع اخذ الخير وفي التوحيد باسناده عن الوشاء قال سالت ابا الحسن الرضا عليه السلام فقلت الله فوض الامر الى العباد قال الله اعز من ذلك قلت فاجبرهم على المعاصي قال الله اعدل واحكم من ذلك ثم قال قال الله يا ابن آدم انا اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك وروى الشيخ المفيد ره مرسلا عن ابي الحسن الثالث عليه السلام انه سئل عن افعال العباد اهي مخلوقة لله تعالى فقال لو كان خالقا لها لما تبرأ منها وقد قال سبحانه ان الله بريء من المشركين ولم يرد البراءة من خلق ذواتهم وانما تبرأ من شركهم وقبائحهم وكتاب الله تعالى مقدم على الاحاديث والروايات واليه يتقاضى في صحيح الاخبار وسقيمها فما قضى به فهو الحق دون ما سواه قال الله تعالى الذي احسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين فخبر بان كل شيء خلقه فهو حسن غير قبيح فلو كانت القبائح من خلقه لما حكم بحسن جميع ما خلق وقال تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فنفى التفاوت عن خلقه وقد ثبت ان الكفر والكذب متفاوت في نفسه والمتضاد من الكلام متفاوت فكيف يجوز ان يطلقوا على الله تعالى انه خالق لافعال العباد وفي افعال العباد من التفاوت ما ذكرنا وفي تفسير علي بن ابراهيم وانه الرد على المجبرة الذين قالوا ليس لنا صنع ونحن مجبرون يحدث الله تعالى الفعل عند الفعل وانما الافعال هي منسوبة الى الناس على المجاز لا على الحقيقة وتاولوا في ذلك آيات من كتاب الله عز وجل لم يعرفوا معناها مثل قوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقوله من يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وغير ذلك من الآيات التي تاويلها على خلاف معانيها وفيما قالوا ابطال الثواب والعقاب واذا قالوا ذلك ثم اقروا بالثواب والعقاب نسبوا الله الى الجور وانه يعذب على غير اكتساب وفعل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ان يعاقب احدا على غير فعل وبغير حجة واضحة عليه والقرآن كله رد عليهم قال الله تبارك وتعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فقوله عز وجل لها وعليها هو على الحقيقة لفعلها وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله كل نفس بما كسبت رهينة وقوله انا هديناه السبيل يعني بينا له طريق الخير وطريق الشر اما شاكرا واما كفورا وقوله وعاد وثمود وقد تبين لكم من مساكنهم وزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين وقارون وفرعون وهامان ولقد جاءهم موسى بالبينات فاستكبروا في الارض وما كانوا سابقين فكلا اخذنا بذنبه فلم يقل بفعلنا فمنهم من ارسلنا عليه حاصبا ومنهم من اخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الارض ومنهم من اغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون قال مولانا المجلسي بعد ذكر هذه العبارة سياتي مثل هذا الكلام بوجه البسط في كتاب القرآن عن تفسير النعماني فيما رواه عن امير المؤمنين عليه السلام انتهى ونقل مولانا المجلسي رحمه الله ثم عن اعلام الدين للديلمي انه روي ان طاوس اليماني دخل على جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام وكان يعلم انه يقول بالقدر فقال له يا طاوس من اقبل للعذر من الله ممن اعتذر وهو صادق في اعتذاره فقال لا احد اقبل للعذر منه فقال له من اصدق ممن قال لا اقدر وهو لا يقدر فقال طاوس لا احد اصدق منه فقال الصادق عليه السلام يا طاوس فما بال من هو اقبل للعذر لا يقبل عذر من قال لا اقدر وهو لا يقدر فقام طاوس وهو يقول ليس بيني وبين الحق عداوة الله اعلم حيث يجعل رسالته فقد قبلت نصيحتك وفي الطرائف روي ان الحجاج بن يوسف كتب الى الحسن البصري والى عمرو بن عبيد والى واصل بن عطا والى عامر الشعبي ان يذكروا ما عندهم وما وصل اليهم في القضاء والقدر فكتب اليه الحسن البصري ان احسن ما انتهى الي سمعت امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام انه قال اتظن ان الذي نهاك دهاك اسفلك واعلاك ربك والله بريء من ذلك وكتب اليه عمرو بن عبيد احسن ما سمعت في القضاء والقدر قول علي

ابن ابيطالب عليه السلام لو كان الوزر فى الاصل محتوما كان الوازر فى القصاص مظلوما وكتب اليه واصل بن عطا الحسن ما سمعت فى
القضاء والقدر فقوله امير المومنين على بن ابيطالب عليه واله السلام ايدلك على الطريق ويأخذ عليك المضيق وكتب اليه
الشعبى الحسن ما سمعت فى القضاء والقدر قول على بن ابيطالب عليه السلام كلما استغفرت الله منه فهو منك وكلما حمدت
الله عليه فهو منه فلما وصلت كتبهم الى الحجاج ووقف عليها قال لقد اخذوها من عين صافية والى صافيه روى ان رجلا
سال جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن القضاء والقدر فقال ما استطعت ان تلوم العبد عليه فهو منه وما لم يستطع ان
تلوم العبد عليه فهو من فعل الله يقول الله تعالى للعبد لما عصيت لم فسقت لم شربت الخمر لم زنيت فهذا فعل العبد
ولا يقول له لما مرضت لم قصرت لم ابيضضت لم اسوددت لانه من فعل الله تعالى والى صافيه روى ان الفضل بن سهل سأل
الرضا عليه السلام بين يدى المامون فقال يا ابا الحسن الخلق مجبورون فقال الله عز وجل اعدل من ان يجبر خلقه ثم يعذبهم
قال فمطلقون قال الله احكم من ان يهمل عبده ويكله الى نفسه وها نختم هذه الفائدة بذكر بعض عبارة الرسالة المنسوبة الى على بن محمد عليهما السلام
فى الجبر والتفويض فانها مشتملة على ما هو الحق الصريح ومحض القول المختار عند الامامية من ابطال الجبر والتفويض وانحصار الحق فى كون
الامر بين الامرين مع تحقيقات انيقة ناطقة بلسان الحال انها صادرة عن اهلبيت النبوة والرسالة وابواب مدينة العلم و
الدراية فنقول قال عليه السلام بعد تمهيد مقدمة ولما التمسنا تحقيق ما قاله الصادق عليه السلام من المنزلة
بين المنزلتين وانكار الجبر والتفويض وجدنا الكتاب قد شهد له وصدق مقالته فى هذا وخبر عنه ايضا موافق لهذا
ان الصادق عليه السلام سئل هل اجبر الله العباد على المعاصى فقال الصادق ع هو اعدل من ذلك فقيل له فهل فوض اليهم
فقال هو اعز واقهر لهم من ذلك وروى عنه قال الناس فى القدر على ثلثة اوجه رجل يزعم ان الامر مفوض اليه فقد وهن الله
فى سلطانه فهو هالك ورجل يزعم ان الله جل وعز اجبر العباد على المعاصى وكلفهم ما لا يطيقون فقد ظلم الله فى حكمه فهو هالك
ورجل يزعم ان الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون فاذا احسن حمد الله واذا اساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ فاخبر
عليه السلام ان من تقلد الجبر والتفويض ودان بهما فهو على خلاف الحق فقد شرحت الجبر الذى من دان به يلزمه الباطل فصارت
المنزلة بين المنزلتين بينهما ثم قال واضرب لكل باب من هذه الابواب مثلا يقرب المعنى للطالب ويسهل له البحث عن شرحه
تشهد به محكمات ايات الكتاب وتحقق تصديقه عند ذوى الالباب وبالله التوفيق والعصمة فاما الجبر الذى يلزم من دان به
الخطاء فهو قول من زعم ان الله جل وعز جبر العباد على المعاصى وعاقبهم عليها ومن قال هذا القول فقد ظلم الله فى حكمه
وكذبه ورد عليه قوله ولا يظلم ربك احدا وقوله ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام للعبيد وقوله وما الله
بظلام للعبيد وقوله ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون مع آى كثيرة فى ذكر هذا فمن زعم انه مجبر على
المعاصى فقد احال بذنبه على الله وقد ظلمه فى عقوبته ومن ظلم الله فقد كذب كتابه ومن كذب كتابه فقد لزمه
الكفر باجماع الامة ومثل ذلك مثل رجل ملك عبدا مملوكا لا يملك نفسه ولا يملك عرضا من عرض الدنيا ويعلم مولاه ذلك
منه فامره على علم منه بالمصير الى السوق لحاجة يأتيه بها ولم يملكه ثمن ما يأتيه به من حاجته وعلم المالك ان على الحاجة
رقيبا لا يطمع احد فى اخذها منه الا بما يرضى به من الثمن وقد وصف مالك هذا العبد نفسه بالعدل والنصفة
واظهار الحكمة ونفى الجور واوعد عبده ان لم يأته بحاجته ان يعاقبه على علم منه بالرقيب الذى على حاجته انه سيمنعه
وعلم ان المملوك لا يملك ثمنها ولم يملكه ذلك فلما صار العبد الى السوق وجاء ليأخذ حاجته التى بعثه المولى لها
وجد عليها مانعا يمنع منها الا بشراء وليس يملك العبد ثمنها فانصرف الى مولاه خائبا بغير قضاء حاجته فاغتاظ مولاه من
ذلك وعاقبه عليه اليس يجب فى عدله وحكمته ان لا يعاقبه وهو يعلم ان عبده لا يملك عرضا من عروض الدنيا

ولم يملكه ثمن حاجته فان عاقبه ظلما متعديا عليه مبطلا لما وصف من عدله وحكمته ونصفته وان لم يعاقبه كذب نفسه
فى وعيده اياه حين اوعده بالكذب والظلم اللذين ينفيان العدل والحكمة تعالى عما يقولون علوا كبيرا فمن دان بالجبر
او بما يدعوا الى الجبر فقد ظلم الله ونسبه الى الجور والعدوان اذ اوجب على من اجبر العقوبة ومن زعم ان الله يدفع عن
اهل المعاصى العذاب فقد كذب الله فى وعيده حيث يقول بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون وقوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وقوله ان الذين
كفروا باياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ان الله كان
عزيزا حكيما مع آى كثيرة فى هذا الفن فمن كذب وعيد الله يلزمه فى تكذيبه اية من كتاب الله الكفر وهو ممن قال الله
افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزى فى الحيوة الدنيا ويوم القيمة يردون الى
اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون بل يقول ان الله جل وعز جازى العباد على اعمالهم ويعاقبهم على افعالهم
بالاستطاعة التى ملكهم اياها فامرهم ونهاهم بذلك ونطق كتابه من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء
بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون وقال جل ذكره يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء
تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا ويحذركم الله نفسه وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم فهذه ايات
محكمات تنفى الجبر ومن دان به ومثلها كثير فى القران اختصرنا ذلك لئلا يطول الكتاب وبالله التوفيق فاما التفويض الذى
ابطله الصادق عليه السلام وخطاء من دان به وتقلده فهو قول القائل ان الله جل ذكره فوض الى العباد اختيار امره ونهيه واهملهم
وفى هذا الكلام دقيق لمن يذهب الى تحريره ودقته والى هذا ذهب الائمة المهتدية من عترة الرسول صلى الله عليه واله
فانهم قالوا لو فوض اليهم على جهة الاهمال لكان لازما له رضا ما اختاروه واستوجبوا به الثواب ولم يكن عليهم فيما جنوه العقاب
اذا كان الاهمال واقعا وتنصرف هذه المقالة على معنيين اما ان يكون العباد تظاهروا عليه فالزموه قبول اختيارهم
بارائهم ضرورة كره ذلك ام احب فقد لزمه الوهن او يكون جل وعز عجز عن تعبدهم بالامر والنهى على ارادته كرهوا او احبوا
ففوض امره ونهيه اليهم واجراهما على محبتهم اذ عجز عن تعبدهم بارادته فجعل الاختيار اليهم فى الكفر والايمان ومثل ذلك
مثل رجل ملك عبدا ابتاعه ليخدمه ويعرف له فضل ولايته ويقف عند امره ونهيه وادعى مالك العبد انه قاهر عزيز حكيم
فامر عبده ونهاه ووعده على اتباع امره عظيم الثواب واوعده على معصيته اليم العقاب فخالف العبد ارادة مالكه ولم يقف عند
امره ونهيه فاى امر امره به او نهى نهاه عنه لم يأته على ارادة المولى بل كان العبد يتبع ارادة نفسه واتباع هواه ولا يطيق
المولى ان يرده الى اتباع امره ونهيه والوقوف على ارادته ففوض اختيار امره ونهيه اليه ورضى منه بكل ما فعله على
ارادة العبد لا على ارادة المالك وبعثه فى بعض حوائجه وسمى له الحاجة فخالف على مولاه وقصد لارادة نفسه واتبع هواه
فلما رجع الى مولاه نظر الى ما اتاه به فاذا هو خلاف ما امره به فقال له لم اتيتنى بخلاف ما امرتك فقال العبد اتكلت على تفويضك الامر
الى فاتبعت هواى وارادتى لان المفوض اليه غير محظور عليه فاستحال التفويض اوليس يجب على هذا السبب اما ان يكون المالك
للعبد قادرا يأمر عبده باتباع امره ونهيه على ارادته لا على ارادة العبد ويملكه من الطاقة بقدر ما يأمره به وينهاه عنه
فاذا امره بامر ونهاه عن نهى عرفه الثواب والعقاب عليهما وحذره ورغبه بصفة ثوابه وعقابه ليعرف العبد قدرة مولاه
بما ملكه من الطاقة لامره ونهيه وترغيبه وترهيبه فيكون عدله وانصافه شاملا له وحجته واضحة عليه للاعذار والانذار
فاذا اتبع العبد امر مولاه جازاه واذا لم يزدجر عن نهيه عاقبه او يكون عاجزا غير قادر ففوض امره اليه احسن ام اساء اطاع
ام عصى عاجز عن عقوبته ورده الى اتباع امره وفى اثبات العجز نفى القدرة والتاله وابطال الامر والنهى والثواب و

وبخالفة الكتاب اذ يقول ولا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم وقوله عز وجل اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون وقوله اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وقوله واطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تولوا عنه وانتم تسمعون فمن زعم ان الله تعالى فوض امره ونهيه الى عباده فقد اثبت عليه العجز واوجب عليه قبول كلما عملوا من خير وشر وابطل امر الله ونهيه ووعده ووعيده لعلة ما زعم ان الله فوضها اليه لان المفوض عليه يعمل بمشيته فان شاء الكفر او الايمان كان غير مردود عليه ولا محظور فمن دان بالتفويض على هذا المعنى فقد ابطل جميع ما ذكرنا من وعده وامره ونهيه وهو من اهل هذه الاية افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحيوة الدنيا ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون تعالى الله عما يدين به اهل التفويض علوا كبيرا لكن نقول ان الله جل وعز خلق الخلق بقدرته وملكهم استطاعة تعبدهم بها فامرهم ونهاهم بما اراد فقبل منهم اتباع امره ورضي بذلك لهم ونهاهم عن معصيته وذم من عصاه وعاقبه عليها ولله الخيرة في الامر والنهي يختار ما يريد ويامر به وينهى عما يكره ويعاقب عليه بالاستطاعة التي ملكها عباده لاتباع امره واجتناب معاصيه لانه ظاهر العدل والنصفة والحكمة البالغة بالغ الحجة بالاعذار والانذار واليه الصفوة يصطفي من يشاء من عباده لتبليغ رسالته واحتجاجه على عباده اصطفى محمدا صلى الله عليه واله وبعثه برسالته الى خلقه فقال من قال من كفار قومه حسدا واستكبارا لولا انزل القران على رجل من القريتين عظيم يعني بذلك امية بن ابي الصلت وابا مسعود الثقفي فابطل الله اختيارهم ولم يجز لهم ارائهم حيث يقول اهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحيوة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون ولذلك اختار من الامور ما احب ونهى عما كره فمن اطاعه اثابه ومن عصاه عاقبه ولو فوض اختيار امره الى عباده لاجاز لقريش اختيار امية بن ابي الصلت وابي مسعود الثقفي اذ كان عندهم افضل من محمد صلى الله عليه واله وسلم فلما ادب الله المومنين بقوله وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فلم يجز لهم الاختيار باهوائهم ولم يقبل منهم الا اتباع امره واجتناب نهيه على يدي من اصطفاه فمن اطاعه رشد ومن عصاه ضل وغوى ولزمته الحجة بما ملكه من الاستطاعة لاتباع امره واجتناب نهيه ومن اجل ذلك حرمه ثوابه وانزل به عقابه وهذا القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض وبذلك اخبر امير المومنين صلوات الله عليه واله عباية بن ربعي الاسدي حين ساله عن الاستطاعة التي بها يقوم ويقعد ويفعل فقال له امير المومنين عليه السلام سالت عن الاستطاعة تملكها من دون الله او مع الله فسكت عباية فقال له امير المومنين عليه السلام قل يا عباية قال وما اقول قال ان قلت انك تملكها مع الله قتلتك وان قلت تملكها دون الله قتلتك قال عباية فما اقول يا امير المومنين قال تقول انك تملكها بالله الذي يملكها من دونك فان يملكها اياك كان ذلك من عطائه وان يسلبكها كان ذلك من بلائه هو المالك لما ملكك والقادر على ما عليه اقدرك اما سمعت الناس يسألون الحول والقوة حين يقولون لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال عباية وما تاويلها يا امير المومنين قال لا حول عن معاصي الله الا بعصمة الله ولا قوة لنا على طاعة الله الا بعون الله قال فوثب عباية فقبل يديه ورجليه وروى عن امير المومنين عليه السلام حين اتاه نجدة يساله عن معرفة الله قال يا امير المومنين بماذا عرفت ربك قال بالتميز الذي خولني والعقل الذي دلني قال افمجبول انت عليه قال لو كنت مجبولا ما كنت محمودا على احسان ولا مذموما على اساءة وكان المحسن اولى باللائمة من المسيء فعلمت ان الله قائم باق وما دونه حدث حائل زائل وليس القديم الباقي كالحدث الزائل قال نجدة اجدك اصبحت حكيما يا امير المومنين

عليه السلام قال اصبحت مخيرا فان اتيت السيئة بمكان الحسنة فانا المعاقب عليها وروى عن امير المومنين عليه السلام انه قال لرجل ساله بعد انصرافه من الشام فقال يا امير المومنين اخبرنا عن خروجنا الى الشام بقضاء وقدر قال نعم يا شيخ ما علوتم تلعة ولا هبطتم واديا الا بقضاء وقدر من الله فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي يا امير المومنين فقال مه يا شيخ فان الله قد عظم اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي مقامكم وانتم مقيمون وفي انصرافكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من اموركم مكرهين ولا اليه مضطرين لعلك ظننت انه قضاء حتم وقدر لازم لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب ويسقط الوعد والوعيد ولما الزمت الاشياء اهلها على الحقائق ذلك مقالة عبدة الاوثان واولياء الشيطان ان الله عز وجل امر تخييرا ونهى تحذيرا ولم يطع مكرها ولم يعص مغلوبا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقام الشيخ فقبل راس امير المومنين وانشا يقول

انت الامام الذي نرجو بطاعته ❊ يوم النجاة من الرحمن غفرانا ❊ اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا ❊ جزاك ربك عنا فيه رضوانا ❊ فليس معذرة في فعل فاحشة ❊ عندي راكبها ظلما وعصيانا ❊

فقد دل قول امير المومنين عليه السلام على موافقة الكتاب ونفي الجبر والتفويض اللذين يلزمان من دان بهما وتقلدهما الباطل والكفر وتكذيب الكتاب ونعوذ بالله من الضلالة والكفر ولسنا بهذين الجبر ولا التفويض لكنا نقول بمنزلة بين المنزلتين وهو الامتحان والاختبار بالاستطاعة التي ملكها الله وتعبدنا بها على ما شهد به الكتاب ودان به الائمة الاطهار من آل الرسول صلوات الله عليهم ومثل الاختبار بالاستطاعة مثل رجل ملك عبدا وملك مالا كثيرا احب ان يختبر عبده على علم منه بما يؤل اليه فملكه من ماله بعض ما احب ووقفه على امور عرفها العبد فامره ان يصرف ذلك المال فيها ونهاه عن اشياء لم يحبها وتقدم اليه ان يجتنبها ولا ينفق من ماله فيها والمال يتصرف في الوجهين فصرف المال احدهما في اتباع امر المولى ورضاه والاخر صرفه في اتباع نهيه وسخطه واسكنه دار اختبار اعلمه انه غير دائم له السكنى في الدار وان له دارا غيرها وهو مخرجه اليها فيها ثواب وعقاب دائمان فان انفذ العبد المال الذي ملكه مولاه في الوجه الذي امره به جعل له ذلك الثواب الدائم في تلك الدار التي اعلمه انه مخرجه اليها وان انفق المال في الوجه الذي نهاه عن انفاقه فيه جعل له ذلك العقاب الدائم في دار الخلود وقد حد المولى في ذلك حدا معروفا وهو المسكن الذي اسكنه في الدار الاولى فاذا بلغ الحد استبدل المولى بالمال وبالعبد على انه لم يزل مالكا للمال والعبد في الاوقات كلها الا انه وعد ان لا يسلبه ذلك ما كان في تلك الدار الاولى الى ان يستتم سكناه فوفى له لان من صفات المولى العدل والوفاء والنصفة والحكمة او ليس يجب ان كان ذلك العبد صرف ذلك المال في الوجه المامور به ان يفي له بما وعده من الثواب وتفضل عليه بان استعمله في دار فانية واثابه على طاعته فيها نعيما دائما في دار باقية دائمة وان صرف العبد المال الذي ملكه مولاه ايام سكناه تلك الدار الاولى في الوجه المنهي عنه وخالف امر مولاه كذلك تجب عليه العقوبة الدائمة التي حذره اياها غير ظالم له لما تقدم اليه واعلمه وعرفه واوجب له الوفاء بوعده ووعيده بذلك يوصف القادر القاهر واما المولى فهو الله جل وعز واما العبد فهو ابن آدم المخلوق والمال قدرة الله الواسعة ومحنته اظهار الحكمة والقدرة والدار الفانية هي الدنيا وبعض المال الذي ملكه مولاه هو الاستطاعة التي ملك ابن آدم والامور التي امر الله بصرف المال اليها هو الاستطاعة لاتباع الدنيا والاقرار بما اوردوه عن الله عز وجل واجتناب الاسباب التي نهى عنها هي طرق ابليس واما وعده فالنعيم الدائم وهي الجنة واما الدار الفانية فهي الدنيا واما الدار الاخرى فهي الدار الباقية وهي الاخرة والقول بين الجبر والتفويض هو الاختبار والامتحان والبلوى بالاستطاعة التي ملك العبد وشرحها في خمسة الامثال التي ذكرها الصادق عليه السلام انها جمعت جوامع الفضل وانا مفسرها

بشواهد من القران للمبیان ان شاء الله تفسیر صحة الخلقة اما من قول الصادق علیه السلام فان معناه کمال الخلق
للانسان بکمال الحواس وثبات العقل والتمییز واطلاق اللسان بالنطق وذلک قول الله ولقد کرمنا بنی آدم وحملناهم فی
البر والبحر ورزقناهم من الطیبات وفضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا فقد اخبر عز وجل عن تفضیله
بنی آدم علی سائر خلقه من البهائم والسباع ودواب البحر والطیر وکل ذی حرکة تدرکه حواس بنی آدم بتمییز العقل والنطق
وذلک قوله لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم وقوله یا ایها الانسان ما غرک بربک الکریم الذی خلقک فسویک
فعدلک فی ای صورة ما شاء رکبک فی ایات کثیرة فاول نعمة الله علی الانسان صحة عقله وتفضیله علی کثیر من خلقه
بکمال العقل وتمییز البیان وذلک ان کل ذی حرکة علی بسیط الارض هو قائم بنفسه بحواسه مستکمل فی ذاته ففضل
بنی آدم بالنطق الذی لیس فی غیره من الخلق المدرک بالحواس فمن اجل النطق ملک الله ابن آدم غیره من الخلق حتی صار
امرا ناهیا وغیره مسخر له کما قال الله کذلک سخرناها لکم لتکبروا الله علی ما هدیکم وقال وهو الذی سخر البحر لتاکلوا
منه لحما طریا وتستخرجوا منه حلیة تلبسونها وقال والانعام خلقها لکم فیها دفء ومنافع ومنها تاکلون ولکم فیها
جمال حین تریحون وحین تسرحون وتحمل اثقالکم الی بلد لم تکونوا بالغیه الا بشق الانفس فمن اجل ذلک دعی الله
الانسان الی اتباع امره والی طاعته بتفضیله ایاه باستواء الخلق وکمال النطق والمعرفة بعد ان ملکهم استطاعة
ما کان یعبدهم به بقوله فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا واطیعوا وقوله لا یکلف الله نفسا الا وسعها
الا ما اتاها فی ایات کثیرة فاذا سلب العبد حاسة من حواسه رفع العمل عنه بحاسته کقوله لیس علی الاعمی حرج
ولا علی الاعرج حرج الآیة فقد رفع عن کل من کان بهذه الصفة الجهاد وجمیع الاعمال التی لا تقوم الا بها وکذلک
اوجب علی ذی الیسار الحج والزکوة لما ملکه من استطاعة ذلک ولم توجب علی الفقیر الزکوة والحج وقوله ولله علی الناس
حج البیت من استطاع الیه سبیلا وقوله فی الظهار والذین یظاهرون من نسائهم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة
الی قوله فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا کل ذلک دلیل علی ان الله تعالی لم یکلف عباده الا ما ملکهم استطاعة
بقوة العمل به ونهاهم عن مثل ذلک فهذه صحة الخلقة واما قوله تخلیة السرب فهو الذی لیس علیه رقیب یحظر علیه
ویمنعه العمل مما امر الله به وذلک قوله فی من استضعف وحظر علیه العمل فلم یجد حیلة ولم یهتد سبیلا من الرجال والنساء
والولدان لا یستطیعون حیلة ولا یهتدون سبیلا فاخبر ان المستضعف لم یخل سربه ولیس علیه من القول شیء اذا کان
مطمئن القلب بالایمان واما المهلة فی الوقت فهو الذی یمنع الانسان من حد ما یجب علیه المعرفة الی اجل الوقت وذلک من
وقت تمییزه وبلوغ الحکم الی ان یاتیه اجله فمن مات علی طلب الحق ولم یدرک کماله فهو علی خیر وذلک قوله ومن یخرج من
بیته مهاجرا الی الله ورسوله الآیة وان کان لم یعمل بکمال شرایعه بعلة ما لم یمهله فی الوقت الی استتمام امره وقد حظر
علی البالغ ما لم یحظر علی الطفل اذا لم یبلغ الحلم فی قوله وقل للمومنات یغضضن من ابصارهن الآیة فلم یجعل
علیهن حرج فی ابداء الزینة للطفل کذلک لا یجوز علیه الاحکام واما قوله الزاد فمعناه الجدة والبلغة التی یستعین بها العبد علی ما امره
الله وذلک قوله وما علی المحسنین من سبیل الآیة الا تری انه قبل عذر من لم یجد ما ینفق والزم الحجة کل من امکنه البلغة
والراحلة للحج والجهاد واشباه ذلک کذلک قبل عذر الفقراء واوجب لهم حقا فی اموال الاغنیاء بقوله للفقراء الذین
احصروا فی سبیل الله الآیة فامر باعفائهم ولم یکلفهم الاعداد لما لا یستطیعون ولا یملکون واما قوله فی السبب
المهیج فهو النیة التی هی داعیة الانسان الی جمیع الافعال وحاستها القلب فمن فعل فعلا وکان بدین لم یعقد قلبه
علی ذلک لم یقبل منه عملا الا بصدق النیة کذلک اخبر عن المنافقین بقوله یقولون بافواههم ما لیس فی قلوبهم

والله اعلم بما یکتمون ثم انزل علی نبیه صلی الله علیه واله توبیخا للمومنین یا ایها الذین امنوا لم تقولون ما لا تفعلون
الآیة فاذا قال الرجل قولا واعتقد فی قوله دعته النیة علی تصدیق القول باظهار الفعل واذا لم یعتقد القول لم یتبین
حقیقته وقد اجاز الله صدق النیة وان کان الفعل غیر موافق لها لعلة مانع یمنع اظهار الفعل فی قوله الا من اکره وقلبه
مطمئن بالایمان وقوله لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم الآیة فدل علی القران واخبار الرسول ان القلب مالک لجمیع الحواس
یصحح افعالها ولا یبطل ما یصحح القلب شیء فهذا شرح جمیع الخمسة الامثال التی ذکرها الصادق علیه السلام انها تجمع
المنزلة بین المنزلتین وهما الجبر والتفویض فاذا اجتمع فی الانسان کمال هذه الخمسة الامثال وجب علیه العمل کملا بما یجب
ذلک فاما شواهد القران علی الاختیار والبلوی بالاستطاعة التی تجمع القول بین بین فکثیرة ومن ذلک قوله ولنبلونکم
حتی نعلم المجاهدین منکم والصابرین ونبلو اخبارکم وقال سنستدرجهم من حیث لا یعلمون وقال الم احسب الناس
ان یترکوا ان یقولوا امنا وهم لا یفتنون وقال فی الفتن التی معناها الاختبار ولقد فتنا سلیمان والقینا علی
کرسیه الآیة وقال فی قصة موسی فتنا قومک من بعدک واضلهم السامری وقول موسی ان هی الا فتنتک ای اختبارک
هذه الایات یقاس بعضها ببعض واما ایات البلوی بمعنی الاختبار فقوله لیبلوکم فیما اتاکم وقوله ثم صرفکم
عنهم لیبتلیکم وقوله انا بلوناهم کما بلونا اصحاب الجنة وقوله خلق الموت والحیوة لیبلوکم ایکم احسن عملا و
قوله واذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات وقوله ولو شاء الله لانتصر منهم ولکن لیبلو بعضکم ببعض وکلما فی القران
من بلوی هذه الایات التی شرح اولها فهی اختبار وامثالها فی القران کثیرة وهی اثبات الاختبار والبلوی ان الله جل
وعز لم یخلق الخلق عبثا ولا اهملهم سدی ولا اظهر حکمته لعبا بذلک اخبر فی قوله افحسبتم انما خلقناکم عبثا فان
قال قائل فلم یعلم الله ما یکون من العباد حتی اختبرهم قلنا بلی قد علم ما یکون منهم قبل کونه وذلک قوله ولو ردوا لعادوا
لما نهوا عنه وانما اختبرهم لیعلمهم عدله ولا یعذبهم الا بحجة بعد الفعل وقد اخبر بقوله ولو انا اهلکناهم بعذاب
من قبله فقالوا ربنا لولا ارسلت الینا رسولا وقوله وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا وقوله رسلا مبشرین
ومنذرین فالاختبار من الله بالاستطاعة التی ملکها عبده وهو القول بین الجبر والتفویض بهذا نطق القران وجرت
الاخبار عن الائمة من آل الرسول ع فان قالوا ما الحجة فی قول الله یهدی من یشاء ویضل من یشاء وما اشبهها
قیل مجاز هذه الایات کلها علی معنیین اما احدهما فاخبار عن قدرته ای انه قادر علی هدایة من یشاء واضلال من یشاء
واذا اجبرهم بقدرته علی احدهما لم یجب لهم ثواب ولا عقاب ونحو ما شرحنا فی الکتاب والمعنی الاخر ان الهدایة منه
تعریفه کقوله واما ثمود فهدیناهم ای عرفناهم فاستحبوا العمی علی الهدی فلو جبرهم علی الهدی لم یقدروا ان یضلوا
ولیس کلما وردت مشتبهة کانت الآیة حجة علی محکم الایات اللواتی امرنا بالاخذ بها من ذلک قوله منه ایات
محکمات هن ام الکتاب واخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و
ابتغاء تاویله الآیة وقال فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه ای احکمه واشرحه اولئک
الذین هداهم الله واولئک هم اولوا الالباب

الفائدة السادسة فی شبه المخالفین والجواب عنها

الشبهة الاولی منها انه لو کان فعل العبد بقدرته واختیاره لکان متمکنا من فعله وترکه لو لم یتمکن من الترک
لزم الجبر لکن اللازم اعنی التمکن من الفعل والترک باطل لان رجحان الفعل علی الترک اما ان یتوقف علی مرجح او لا فعلی
الثانی یلزم رجحان احد طرفی الممکن بلا مرجح وینسد باب اثبات الصانع ویکون وقوع الفعل بدلا عن الترک محض الاتفاق
من غیر اختیار للعبد وعلی الاول ان کان ذلک المرجح من العبد ننقل الکلام الی صدوره عنه فیلزم التسلسل وهو محال

م علیه السلام کل الاعمال امر الله به ورسله واذا
نفعل اجتنبنا عنه کما نهی عنه

او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالاخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل
وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوى فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن ما لم يثبت
له رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق ويندفع هذه الشبهة بوجوه **الاول** ان هذه الشبهة من عمدة ما استدلت
به الاشاعرة على مطلوبهم واعتمدت عليه وافتخرت به قال شارح المقاصد ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل
على العقليات وعمدتهم فى ذلك دليل الداعى الموجب ودليل العلم الازلى ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول
هما العدوان للاعتزال والا فقد تم المذهب لنا وقريب من ذلك ما قال الفضل بن روزبهان حيث قال وهو دليل
صحيح بجميع مقدماته والحال انهما لا تصلح لهم للاستدلال والاعتماد عليه لان بناءهما على عدم جواز الترجيح بلا مرجح
وهم يجوزون ذلك كما هو مصرح فى كتبهم ومصنفاتهم وعليه بناء اكثر مسائلهم قال شارح المقاصد واما ما ذهب
اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم فى وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام
مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضى ذلك وان قدرة القادر قد يتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجيح
الممكن بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه [illegible] ان يكون [illegible] والى هذا [illegible]
عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واوقاتها فى موضع اخر [illegible] ذهب اصحابنا الى ان الارادة قد
يوجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون الشىء منها لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها وذلك كما فى
الامثلة التى يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف فى طلب المرجح واعتقاد
نفع فى ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لا بد من مرجح حتى لو تساويا فى نفس الامر لم يستبعد
[illegible] اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين انتهى نعم هو يصلح للالزام على من يقول باستحالة الترجيح بلا مرجح
[illegible] والاعتماد [illegible] عن الغير وقد تفطن بذلك صاحب المواقف حيث قال بعد ذكر هذا
الدليل واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى [illegible]
يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفى المقدور فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا [illegible]
ما يستفاد من هذه الشبهة عدم اختيار العبد فى فعله لانتهائه الى الجبر اما ان العبد غير خالق لفعله كما هو
مذهب الاشاعرة فلا يستفاد منه . كما اعترف به الفخر الرازى فى نهاية العقول وقال
شارح المقاصد مشيرا الى هذا الدليل ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل
الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله والثانى انا نختار ان حصول احد مقدوريه
القادر لا يتوقف على مرجح وهذا هو الترجيح بلا مرجح او الترجح بلا مرجح فلا ينسد باب اثبات الصانع وبيان ذلك من حيث
الحقيقة والحكم اما الحقيقة فان حقيقة القادر من يكون متمكنا من الفعل والترك ولو وقفنا فاعليته وتاركيته على شىء
اخر لخرج عن كونه قادرا لانه متى حصل ذلك المرجح وجب فيه حصول الفعل ومتى لم يحصل استحال حصوله فاذن لا يكون
التمكن حاصلا فى شىء من الاحوال فيثبت ان توقيف صدور الفعل عن القادر يقدح فى حقيقة القادر وماهيته
فيكون ذلك باطلا اما الحكم فالهارب من السبع اذا اعترض له طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع الى مقصوده فانه
يسلك احدهما دون الاخر لا لمرجح وكذلك الجائع اذا خير بين رغيفين متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما
على الاخر وكذلك الجائع اذا وضع عنده رغيف فانه يبتدى بالاكل من جانب معين دون سائر الجوانب فثبت ان القادر لا يتوقف
تخصيصه لمقدوره على مرجح واعترض عليه الفخر الرازى بان الممكن يحتاج الى المرجح سواء كان فعل القادر او غيره لان

قدرة العبد اذا لم يكن صالحة الا للتاثير فى مقدور واحد كان خلق تلك القدرة فى العبد خلقا لما توجب
ذلك المقدور فلا يكون العبد متمكنا من الفعل والترك على الاستقلال واذا كانت الضدين لم تكن متعلقة بالايجاد
لواحد منهما والا لوجد الضدان اذا لحدث احد المقدورين دون الاخر فذلك المتعلق ممكن ومتجدد ونحن نعلم بالضرورة ان الممكن المتجدد
لا يستغنى عن المرجح وهذا ممنوع لان معنى القدرة كما اعترف به هو صحة صدور كل من جانبى المقدور من القادر على سبيل البدلية
فاذا حصلت تلك القدرة للقادر صح صدور كل من الجانبين على البدلية منه دون الافتقار الى مرجح كما هو مقتضى معنى القدرة
غاية الامر لزوم الترجيح بلا مرجح لاخراج احد الصحيحين الى الفعلية دون الاخر وهذا انما التزمه الموحد والامر المتجدد فى
هذه الصورة انما هو الايجاد والمقدور دون شىء اخر كما هو فى خلق الله تعالى سائر المخلوقات لا سيما الحوادث اليومية فيكون
حاله كحاله ثم قال لا نسلم ان الهارب من السبع يختار احد الطريقين دون الاخر لا لمرجح بل الله يخلق فيه ارادة ضرورية
بسلوك احد الطريقين دون الاخر لا يخفى عليك ما فى كلام هؤلاء من التهافت والتخالف فانك قد عرفت ان مذهبهم
جواز الترجيح بلا مرجح ولا يزال اصحابهم يتمسكون بتلك الامثلة فى مصنفاتهم فى جواز الترجيح بلا مرجح وهنا حيث ضاق
المجال على امامهم الرازى كيف التجأ الى القول بامتناع الترجيح بلا مرجح وترك مذهبه ويظهر من هنا ان هذا الدليل
بحسب زعمهم من الدلائل التحقيقية عندهم كما ظهر فيما قبل ايضا دون الالزامية والا الالزام لا يفتقر الى ترك الرازى مذهبه
فان قيل ملجأكم على فرض هذا الدليل الزاميا قلنا لنا بعد ذلك تمام اجوبة اخرى كما سنذكر انشاء الله تعالى على ان امتناع الترجيح
بلا مرجح مطلقا منظور فيه كما سيتضح انشاء الله تعالى فان قيل مراد الاشاعرة من جواز الترجيح بلا مرجح هو جواز الترجيح
بلا مرجح خارجى غير الارادة لا مطلقا يدل عليه كلام القوشجى حيث اخذ المرجح فى الدليل المسطور اعم من الارادة ثم قال
بعد ذلك وبهذا التقرير حيث عممنا المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما فى طريقى الهارب
وقدحى العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح قلنا هذا رجوع من القول بالجواز
الى عدم الجواز بحسب الحقيقة غاية الامر ان المرجح عندهم هو الارادة فقط على انه حينئذ نقول المرجح عندنا هو ايجاد القادر
ومن شان ايجاد الفاعل المختار الترجيح والتخصيص على قياس ما قلتم فى الارادة والايجاد لما كان امرا اعتباريا كان حاله
كحال ايجاد الله تعالى الحوادث اليومية فلا يرد ما يتوهم وروده فتفطن واجاب الفخر الرازى عن قول المعتزلة القادر
هو الذى يمكنه الفعل والترك فلو توقفت فاعليته على مرجح لكانت فاعليته فى توقفها على مرجح عند حصول ذلك الشىء
واجبة وعند عدمه ممتنعة فلا يحصل المكنة فى شىء بانه ان عنيتم بقولكم القادر هو الذى يكون متمكنا من الفعل والترك
انه يمكنه الاتيان بكل واحد منهما بدلا عن الاخر من غير مرجح فلا نسلم ان هذه الحقيقة يمكن دخولها فى الوجود فان النزاع
ما وقع الا فيه وان عنيتم به انه يمكنه ان ياتى بكل واحد منهما بدلا عن الاخر عند حصول الدواعى المختلفة فذلك
حاصل واعتبار الدواعى لا ينافى ما ذكرنا اقول للمعترض ان يقول فعلى هذا يلزم ان لا يكون الواجب تعالى قادرا لانه تعالى لا يمكن
ان ياتى بكل واحد من الفعل والترك بدلا عن الاخر عند حصول الدواعى المختلفة بل ارادته قديمة متعلقة بخلق زيد
مثلا فيمتنع تركه او بترك خلقه فيمتنع خلقه وايضا اذا عرفت ان القدرة عبارة عن صحة الصدور واللاصدور المنحصرة
فى وجوب الصدور بسبب الداعى ووجوب اللاصدور بحسب الدواعى فكيف تنكر قدرة العبد على الفعل اذا فرضنا ان
صدور الفعل عن زيد واجب بسبب الارادة الجازمة والارادة الجازمة ليس فى وسعه مع انه قد وجد معنى القدرة
على ما فسرت **والثالث** انا نقول يجوز ان يكون ذلك المرجح من قبل العبد لكن ذلك المرجح اعنى الارادة لما كان
صدوره مقصودا بالعرض وملتفتا اليه بالتبع لا يفتقر الى مرجح اخر من الارادة ونحو ذلك بل هو مرجح بنفسه لنفسه

وللفعل الصادر من القادر توضيح ذلك ان الارادة من شانها واقتضاء ذاتها صدورها عن الفاعل القادر صدورا
اختياريا ليكون بمنزلة الالة للصدور للفعل الاختياری المقصود بالذات عن الفاعل المختار اذا اقترن بالمصالح
الخارجية والذی يقلع مادة الاستبعاد فی ذلك قول الفخر الرازی فی موضع من نهاية العقول حيث قال ان القادر انما
يفعل احد مقدوريه دون الثانی لان الارادة اقتضت ترجيح ذلك المقدور علی غيره ولا يمكن ان يقال الارادة لماذا
رجحت ذلك الشیء علی غيره لانها لو رجحت غيره عليه كان ذلك السؤال عائدا وعلی هذا التقدير يلزم ان يكون كون الارادة مرجحة
معللة بعلة اخری وذلك محال لان كون الارادة مرجحة صفة معينة لها كما ان العلم بحيث يعلم به المعلوم امر ذاتی له
ولما استحال تعليل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الارادة مرجحة انتهی فحيث كان ترجيح المراد من مقتضی نفس
الارادة ولوازم ذاتها فليكن كذلك ترجيح صدور نفسها من الفاعل ... ونظير ذلك قولهم كل شیء موجود بالوجود
والوجود موجود بنفسه وكل شیء يكون مضيا يكون مضيئا بالضوء والضوء مضیء بنفسه فهكذا الكل فی الاختيار يترجح بالارادة
والارادة يترجح بنفسها عند تحقق المصالح للفعل الاختياری وارتفاع الموانع **الرابع** ان يقال المرجح من العبد هو
ايضا مفتقر الی مرجح اخر وهكذا لو لا نسلم استحالة ذلك اذا كانت المرجحات اعتبارية قال بعض المحققين واعلم ان
تكليف الانسان بغير المتناهی يجوز مثل ايجاد الصلوة المستلزم للسلوب الغير المتناهية مثل ترك الاكل والشرب والزنا و
النوم والسكوت الی غير ذلك انتهی فيجوز ان يكون تلك المرجحات من قبيل السلوب والاضافات الغير المتناهية الصادرة
كلها من العبد بالاختيار **الخامس** ان المرجح من العبد لكن علی سبيل اللوازم الذاتية التی يكون ضرورية الثبوت
مع عدم الموانع كالبرودة بالنسبة الی الماء او من قبيل اللوازم التی يكون بانفسها لازمة للذات وتعلقاتها حادثة كما
يقول الاشاعرة فی قدرته الله تعالی وارادته من انها قديمة وتعلقاتها ومتعلقاتها حادثة فكان الانسان مقتض بالنظر
الی ذاته ارادة جميع ما يكون فيه مصلحة بلا شائبة مفسدة ولا يلزم من ذلك خروج القادر عن كونه قادرا والا لم يكن
الواجب تعالی قادرا عند الاشاعرة **السادس** انا نختار ان المرجح ليس من قبل العبد لكن نقول ان ذلك المرجح
ليس هو بحيث يوجب صدور الفعل عن الفاعل ويمتنع انفكاكه بل هو بعد فی حيز الامكان وان كان دائم الوقوع
فان الدوام لا يستلزم الوجوب كما هو معلوم بين العقلاء ومحصل هذا الكلام انه بالاتفاق بيننا وبينكم الواجب تعالی
فاعل مختار فی جميع افعاله مع انا نقول انه تعالی اوجب علی نفسه بالنظر الی الحكمة والغنا والعدالة والصدق الاحسان
الی المحسن ونحو ذلك وكذا انتم تقولون مع قولكم بانه لا يجب شیء علی الله من دوام الصدق والاحسان الی المحسن
من الانبياء والاولياء وادخالهم الجنة ونحو ذلك وعلی هذا نقول يجوز ان يكون القادر المختار مع تحقق الارادة
المرجحة ملتزما علی نفسه ايجاد المراد بحيث يمتنع التخلف امتناعا عاديا مع الامكان الذاتی والامكان الذاتی
كان فی حسن التكليف وبقاء الاختيار كما فی الواجب تعالی والممنوع انما هو وقوع ترجيح المرجوح او المساوی لا امكانه
مع عدم الوقوع اصلا **السابع** انا نقول المرجح مثلا الارادة وان لم يكن من قبل العبد لكن من قبيل العلة الناقصة لو جود
الفعل ... التامة انما يتحقق مع ضميمة تاثير العلة الفاعلية اعنی القادر المختار اليه فان اثر الفاعل وجب وجود الفعل
وكان ترجيح الراجح وان لم يؤثر امتنع وجوده ولا يلزم فی هذه الصورة ترجيح المرجوح ولا يلزم بمجرد وجود الخشبة ترجيح المرجوح
حين لم يصنعها النجار سريرا بالجملة فی صورة عدم التاثير لم يصنع الفاعل شيئا والترجيح صنع فكيف يكون عدم الصنع
صنعا حتی يكون ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح **الثامن** انه لو تم هذا الدليل لدل علی ان الواجب تعالی لا يكون موجبا
لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكرتم جار فی حقه ايضا واجاب عنه الفخر الرازی بان ارادة الواجب تعالی واجبة وكما

ان ذاته واجبة وصفاته واجبة فتعلقات صفاته بمتعلقاتها ايضا واجبة فعلی هذا نقول تعلق ارادة الله تعالی
بايقاع الحادث المعين فی وقت الفلانی واجب ولما كان ذلك التعلق واجبا استغنی عن مرجح اخر ولما كانت الصفة
متعلقة بتخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت المخصوص لاجرم لم يلزمنا قدم العالم وقدم سائر الحوادث لا يقال لما كان
تعلق ارادته بايجاد بعض الاشياء علی بعض الوجوه واجبا وتعلقها بايجاد تلك الاشياء علی غير تلك الوجوه محالا لم يكن
الباری تعالی قادرا مختارا بل يكون علة موجبة وذلك خروج عن الاسلام لانا نقول ان كون الفاعل بحال يجب ان يكون فاعلا
لبعض الاشياء لا يخرجه عن الفاعلية الا تری ان عند المعتزلة الاخلال بالواجب يدل اما علی الجهل او الحاجة فاذا وجب
علی الله تعالی فعل الثواب استحال اخلاله به لاستحالة ما يلزم من ذلك الاخلال وهو الجهل او الحاجة واذا استحال منه
ان لا يفعل وجب منه ان يفعل ففی هذه الصورة وجب صدور الثواب عن الباری واستحال لا صدوره عنه لا محالة يكون
لاجل وجوب الداعی الی الفعل فوجوب الداعی الی الفعل واستحالة حصول الداعی الی الترك لا ينافی كونه قادرا لانه فی ذاته بحال لو لم يكن هذه
الارادة واجبة بل حصلت له ارادة اخری لكان هو تعالی عند تلك الارادات قادرا علی غير ما احدثه الان انتهی وانا اقول
ليت شعری كيف عميت عينا قلبه عن رؤيته الحق وكيف لا يتفطن بما هو مقصود المورد مع كمال الوضوح ونهاية الظهور
فان مقصوده كما هو ظاهر ان خلاصة الدليل انه ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن
فان لم يتوقف فعله علی مرجح استغنی الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه ولم يكن اضطراريا
جارية فی الواجب تعالی وحاصل الفرق الذی ذكرت من ان ارادة العبد لما كانت مخلوقة لله تعالی كان العبد غير مستقل فی
فعله بخلاف الواجب تعالی فان ارادته تعالی مستندة الی ذاته تعالی فيكون مستقلا فی فعله لا يفيد فيما نحن فيه انما يفيد
فی باب كون احدهما مستقلا دون الاخر وهذا ليس بمتنازع فيه لان العدلية تنادی باعلی صوت ان مبادی افعال
العباد من القوی والجوارح والالات والاسباب الاخر التی منها الداعی الی الفعل علی رای الاكثر كلها من الواجب تعالی
وانما كان مفيدا فی هذا الباب اذا اثبت التمكن للواجب تعالی عن الفعل والترك بعد المرجح او عن فعل المرجح وتركه وهذا
غير ممكن لان ارادة الواجب تعالی عندكم من الصفات القديمة للواجب تعالی لازمة لذاته تعالی غير داخلة تحت قدرته واختياره
وهكذا تعلقاتها بالمرادات الخاصة وهكذا ايجاد المرادات واذا لم يثبت هذا التمكن كان حال الواجب حال العبد علی نهج واحد
فان كان هذا الوجوب وعدم التمكن عندكم غير قادح فی كون الفاعل قادرا مختارا فنعم الوفاق ولكن تركتم صريح مذهبكم
وان كان قادحا لزم عليكم الخروج عن دين الاسلام الا ان يقال ان الخروج فرع الدخول فحيث لم يكن الاصل كيف يتصور
الفرع والاستقامة هذا الايراد تری كثيرا من المحققين من الاشاعرة شيد والبنيان هذا الايراد وهدموا اساسهم
ونصروا العدلية وخذلوا اسلافهم ومنهم العلامة القوشجی فانه قال فی **شرح التجريد** ان الامام اجاب عن هذا
النقض بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الی ان ينتهی الی ارادة يخلقها الله تعالی فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا
للتسلسل فی الارادات التی نفرض صدورها منه وارادة الله تعالی قديمة فلا يفتقر الی ارادة اخری ورده المصر
بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان
لم يتوقف فعله علی مرجح استغنی الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذی ذكره في
المدلول مع الاشتراك فی الدليل دليل علی بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل فی صورة
التخلف قال صاحب المواقف فی هذا الرد نظر فان مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباری الی تخصيص
المرجح فی قولنا ترجيح فعله يحتاج الی المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل و

لامكان تعلق القدرتين بايجادها معاً فلو حصلت لكل واحد منهما حصل المطلوب وان لم يحصل فهذا باطل لان ما لا يكون بمجرد قدرة الاخر ولا لزم ان لا يحصل مقدور العبد لان كل ما هو مقدور العبد فهو مقدور الله تعالى على ما هو التحقيق الذي ذهب اليه اكثر العدلية ايضاً كما سبق بل لو كان فانما يكون وقوعه بالاخر فاذن لا يمتنع وقوعهما من الباري الا وقوعهما من العبد ولا يمتنع وقوعهما من العبد الا وقوعهما من الباري فلو امتنع وقوعه بهما لزم ان يكون واقعاً بهما وهذا محال وان حصلت باحدهما لزم الترجيح بلا مرجح لاستواء القدرتين او يكون متعلق قدرة احدهما مثل متعلق قدرة الاخر وهذا يؤول الى اتحاد المقدورين لوجوب استواء المثلين في جميع الاحكام وهذا باطل كما عرفت اما ان حصول مخلوق بين خالقين محال فلافتقار المخلوق الى الخالق وجوباً وتعدد الخالق يستلزم استغناء المخلوق بسبب احد الخالقين عن الخالق الاخر والفرق بين هذا الدليل والدليل الثالث لحمران هذا الدليل مبني على ما اذا اراد العبد نفس مراد الله تعالى والثالث مبني على ما اذا اراد العبد ضد مراد الله تعالى والكلام على هذا كالكلام على الثالث فلا نطول الكتاب بذكره واعادته مرة ثانية **الشبهة السادسة** ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل العبد مقدور لله تعالى فلو كان مقدوراً للعبد ايضاً على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين امتناعه في موضعه ولا يخفى ما فيه من الوهن فان نفس القدرة لا تكفي للوقوع بل لا بد معها من الارادة واذا تعلق ارادة الله لشيء امتنع صدوره من العبد كما اتضح فيما قبل وللاشاعرة شبهات اخر وهي مما ذكر اوهن من بيت العنكبوت كما شهد به اولياء الطاغوت قال الفخر الرازي بعد ذكر كثير من الوجوه المسطورة فهذه جملة من المسالك القوية التي يعول عليها في هذه المسئلة واما الوجوه الاقناعية فلم نشتغل بايرادها لكثرتها وامتلاء الكتب القديمة منها وبالله التوفيق وقال شارح المقاصد بعد ذكر كثير من تلك الوجوه الاقناعية ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف انتهى اقول من تلك الوجوه ان العبد لو كان قادراً على فعله ايجاداً لكان قادراً على اعادته واللازم منتف اجماعاً اما الملازمة فلان الامكان من لوازم الماهية لا يختلف باختلاف الاوقات وفيه انه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطاً او خصوصية العود مانعاً لقدرة العبد لضعفها بالنسبة الى القدرة الالهية مع ان في جواز اعادة المعدوم كلاماً مطلقاً ومنها ان القدرة على فعل مستلزمة للقدرة على مثلها لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه سابقاً بلا تفاوت وان بذلنا الجهد ولا يخفى عليك ان التعدد يستلزم التغاير فاستحالة المثل يجوز ان يكون بسبب ما به المغايرة ويكون الزمان الاول شرط الصدور المثل والزمان الثاني مانعاً او يجوز ان يكون التعذر بسبب عدم احاطة جميع خصوصيات الاول ومنها ان قدرة ايجاد ممكن مستلزمة لقدرة جميع الممكنات وهذا باطل بالاتفاق وفيه ان الحقائق مختلفة واللوازم متباينة فما يجوز على واحد يجوز ان يمتنع على الاخر ومنها ان الايمان لو كان مخلوقاً للعبد لكان مخلوقه احسن من مخلوق الله تعالى اعني الشياطين وكثير من المؤذيات وخالق الاحسن اشرف ممن لم يكن خالقه كذلك وفيه ان خالق الاحسن وخالق قدرته وقواه وخالق السموات والارضين والملائكة المقربين والانبياء المرسلين افضل واشرف من جميع الموجودات وكل ما عداه من الاشراف ذرات من اشراق شمس شرفه والمصالح التي اودعت في خلق المؤذيات لا يمكن احصائها للعقول البشرية ومنها ان الامة مجمعة على صحة تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة وهذا انما يصح اذا كان الكل من الله تعالى وفيه ان التوفيقات واسباب الايمان كلها من الله تعالى وصرفها الى المعاصي والكفر من العباد وسوء اختيارهم وقد تخيل للمجبرة انه متى اعتقدوا ان افعالهم منهم صار العباد شركاء لله تعالى فاقتضى التعظيم لله ان يكون

الافعال كلها التي من بني آدم وغيرهم من الله تعالى ونعم ما قال السيد في جواب ذلك في الطرائف اعني ايها القوم سود الله وجوهكم كما سودتم وجه ما ذهب حكم الله من البصائر اي شركة تكون لعبد لم يكن شيئاً مذكوراً فاوجده الله تعالى بعد العدم واي تعظيم لله في ان ينسب خسائس العبيد ورذائلهم ومتى كانت العقول تشهد ان المليك يتكمل بان يكون همته كهمة عبده وتدبيره مثل تدبير عبده واي نسبة بين جلالة الله وحقارة عبد حتى يتكمل سبحانه بنسبة افعالهم القاصرة وتدبيراتهم الناقصة اليه ومن عجيب ما يتحمون به ان يقال لهم عرفونا مرادكم بقولكم ان العبد يصير شريكاً لله فان اردتم ما ادعيتموه من الكسب فانتم قد اثبتم الشركة بين العبد وبين الله عند من ذهب منكم الى ذلك فلاي حال عدلتم عن الانكار على انفسكم وعدلتم الى من يقول ان العبد مستقل بالفعل ولم يجعل الفعل مشتركاً بينه وبين الله تعالى واما من ذهب منكم الى انه لا فاعل سوى الله فقد تقدم وسيأتي من الجواب له ما لا يقدرون على دفعه بحجة ابداً وان قصدتم بالرد على اهل العدل التنبيه على انه اذا انفرد الله تعالى بافعال نفسه وانفرد العباد بافعالهم ان ذلك تكون شركة فما عرفنا ان العقل ابداً يقتضي ان مع الانفراد في الاحوال والاعمال يكون شركة في تلك الافعال في حال انفراد كل فاعل بفعله ولولا سوء توفيقكم وفساد طريقكم ما كان هذا مما يشتبه على عاقل واذا كان بطريق ان العبد يقع منه فعل مثل فعل الرب فلو فكرتم عرفتم ان هذا لا يقع ابداً او كيف يكون فعل فاعل بذاته وهو الله سبحانه كفعل فاعل بغيره وهو العبد ولو قدرنا وهو تقدير لا يقع ان العبد يقع منه فعل مثل فعل الله اما اقتضى كونه يفعل مثل فعله ان يكون شريكاً لله فان العقلاء المتفرقين والمنفردين والمتقاطعين نجد في افعالهم مثل افعال من فارقوه وقاطعوه وما اقتضى التماثل في الافعال الشركة بينهم بحال من الاحوال عافاكم الله من هذا الاضلال و اذا عرفت شبهاتهم العقلية اللائحة آثار الوهن عن بينها فاعلم انهم قد يتشبثون بالسمعيات وهذا لا يصلح لهم اصلاً لو كانوا يعقلون لان التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وآله ودلالة المعجزة وهذا لا يتأتى مع القول بانه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزات **قال السيد** مرتضى علم الهدى رحمه الله ان سال سائل فقال بم تدفعون من خالفكم في الاستطاعة وزعم ان المكلف يؤمر بما لا يقدر عليه ولا يستطيعه اذا تعلق بقوله تعالى انظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلاً فان الظاهر من هذه الآية يوجب انهم غير مستطيعين للامر الذي هم غير فاعلين له وان القدرة مع الفعل واذا تعلق بقوله تعالى في قصة موسى انك لن تستطيع معي صبراً فانه نفي ان يكون قادراً على الصبر في حال هو فيها غير صابر وهذا يوجب ان القدرة مع الفعل وبقوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون قيل له اول ما نقوله ان المخالف لنا في هذا الباب من الاستطاعة لا يصح له فيه التعلق بالسمع لان مذهبه لا تسلم معه صحة السمع ولا يتمكن مع المقام عليه من معرفة السمع بادلته وانما قلنا ذلك لان من جوز تكليف الله تعالى الكافر بالايمان وهو لا يقدر عليه لا يمكنه العلم بنفي القبائح عن الله عز وجل واذا لم يمكنه ذلك فلا بد من ان يلزم تجويز القبائح على الله في افعاله واخباره ولا يامن من ان يرسل كذاباً او ان يخبر هو بالكذب تعالى عن ذلك فالسمع ان كان كلامه قدح في حجيته تجويز الكذب عليه وان كان كلام رسوله قدح فيه ما يلزمه من تجويز تصديق الكذاب وانما طريق ذلك تجويز بعض القبائح عليه وليس لهم ان يقولوا ان امره تعالى الكافر بالايمان وان لم يقدر عليه يحسن من حيث ان الكافر فيه من قبل نفسه لانه تشاغل بالكفر فترك الايمان وانما كان يبطل تعلقنا بالسمع لو انسفنا

ذلك اليه تعالى على وجه يقبح خلقه لان ما قالوه اذا لم يؤثر في كون ماذكرناه تكليفا لما لا يطاق لم يؤثر في نفي ما الزمناه
عليهم لانه يلزم على ذلك ان يفعل الكذب وسائر القبائح ويكون جهته منه بان يفعلها من وجه لا يقبح منه و
ليس قولهم انا لم نصفه اليه من وجه يقبح بشيء يعتمد بل يجري مجرى قول من جوز عليه ان يكذب ويكون
الكذب منه حسنا ويدعي مع ذلك صحة معرفة السمع بان يقول انني لم اضف اليه قبيحا فيلزمني فساد طريقة السمع
فلما كان من ذكرناه لا عذر له في هذا الكلام لم يكن للمخالف في الاستطاعة عذر بمثله اما ما قال شارح المقاصد
من ان العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة في انفسها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج
انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة المتمسكين بهما في نفي كونه تعالى خالقا للشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقف
حجيتهما على ذلك كان دورا فساقط عن محل القبول لان العلم بالعاديات فرع العلم بمجرى العادة ومن اين حصل
للاشاعرة العلم بجري العادة بالصدق وعدم القبائح لاحتمال اجراء المعجزة على ايدي بعض المتنبئة في الازمنة الماضية
او كانوا كلهم كذلك والعدلية انما يتمسكون بالكتاب والسنة في نفي كونه تعالى خالقا للشرور والقبائح بعد الاثبات
بالادلة العقلية امتناع القبح عليه تعالى فهو بالحقيقة للتأييد وهذا لا ينتهض على مسلكهم نعم يمكن ان يكون
هذا الاستدلال على سبيل الالزام فح يحتاج الى الجواب فنقول من جملة ذلك ما ورد بلفظ الخلق لكل شيء مثل
قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وقوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى
ذلكم الله ربكم خالق كل شيء وقوله تعالى بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم يكن له صاحبة وخلق
كل شيء وهو بكل شيء عليم وقوله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا والجواب بوجوه منها يجوز
ان يكون الخلق بمعنى التقدير اي هو الله تعالى مقدر كل شيء بخلاف العبد فان تقديره ليس بعام ومنها ان الخلق بمعنى
الايجاد لكن يجوز ان يكون المراد انه تعالى خالق كل شيء بلا واسطة او بواسطة بعض المخلوقات الاخر ومنها يجوز ان يكون
المراد من كل شيء الاعيان الثابتة من الجواهر المجردة والمادية ومنها ان هذه الايات لو كانت على ما زعمتم بطل مذهبكم
بالصفات القديمة الزائدة على الله تعالى عن ذلك لان الله تعالى ليس خالقا لها ومن جملة ما استدلوا به قوله تعالى اتعبدون
ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اما اذا كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائه عن الحذف
والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اي خلق وما تعملونه بقرينة قوله تعالى
اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام كلمة ما عامة يتناول ما يعملون بها من الاوضاع
والحركات والمعاصي والطاعات وغير ذلك لان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق الرب هو
ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى
الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية الا ترى الى مثل يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
ويعملون الصالحات والسيئات وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور فبالغوا في نفي كونه ما موصولة حتى صرح الامام
بان مثل ما يجبون وما يافكون مجاز دفعا للاشتراك انتهى كلام شارح المقاصد في تحرير وجه التمسك بالاية اقول وانا
نذكر في الجواب كلام بعض العلماء الاعلام حتى يظهر ان الحق في اي الجانبين قال السيد السند **السيد المرتضى**
علم الهدى ان سأل سائل عن قوله تعالى قال اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون فقال اليس ظاهر هذا
القول يقتضي انه خالق لاعمال العباد لان ما هاهنا بمعنى الذي فكانه قال خلقكم وخلق اعمالكم قلنا قد حمل اهل الحق
هذه الاية على ان المراد بقوله وما تعملون اي وما تعملون فيه من الحجارة والخشب وغيرهما مما كانوا يتخذونه اصناما

ويعبدونها وغير منكر ان يريد بقوله وما تعملون ذلك كما انه قد اراد بما ذكرناه بقوله اتعبدون ما تنحتون لانه
لم يرد انكم تعبدون نحتكم الذي هو فعل لكم بل اراد ما تفعلون فيه النحت كما قال الله تعالى في عصا موسى تلقف
ما يافكون اي تلقف ما صنعوا وانما اراد ان العصا تلقف الحبال التي اظهروا سحرهم فيها وهي التي حلت صنعتهم
وانكم فقال ما صنعوا وما يافكون واراد ما صنعوا فيه وما يافكون فيه ومثله قوله تعالى يعملون له ما يشاء من
محاريب وتماثيل وجفان وانما اراد المعمول فيه دون العمل وهذا الاستعمال سائغ شايع لانهم يقولون هذا الباب
عمل النجار وفي الخلخال هذا من عمل الصايغ وان كانت الاجسام التي اشير اليها ليست اعمالهم وانما عملوا فيها فحسن اجراء
هذه العبارة فان قيل كل الذي ذكرتموه وان استعمل فعلى وجه المجاز والاتساع لان العمل في الحقيقة لا يجري الا على
فعل الفاعل دون ما يفعل فيه وان استعمل في بعض المواضع قلنا ليس بمسلم لكم ان الاستعمال الذي ذكرناه على
سبيل المجاز بل نقول هو المفهوم الذي لا يستفاد سواه لان القائل اذا قال هذا الثوب من عمل فلان لم يفهم منه
الا انه عمل فيه وما راينا احدا قط يفرق في الثوب بدلا من قوله هذا من عمل فلان هذا مما حله عمل فلان فالاولى
اولى بان يكون حقيقة وليس بنكران يكون الاصل في الحقيقة ما ذكروه ثم انتقل بعرف الاستعمال الى ما ذكرناه
وصار اخص [illegible] الفاظ كثيرة على هذا الحد ولا اعتبار بالمفهوم من الالفاظ
الا [illegible] الاصل [illegible] ان يكون المفهوم والظاهر من الاية ما ذكرناه على
انا لو سلمنا ان ذلك مجاز وجب المصير اليه من وجوه فمن ذلك انه تعالى اخرج الكلام مخرج التهجين لهم والتوبيخ
لافعالهم والازراء على مذاهبهم ومتى لم يكن قوله وما تعملون المراد به تعملون فيه ليصير تقدير الكلام
اتعبدون الاصنام التي تنحتونها والله خلقكم وخلق هذه الاصنام التي تفعلون فيها التخطيط والتصوير لم يكن
للكلام معنى ولا يدخل في باب التوبيخ ويصير على ما يذكره المخالف الى ان يكون عذرا اقرب من ان يكون لوما وتوبيخا
لانه اذا خلق عبادتهم للاصنام فاي وجه للوم عليها على ان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون بعد قوله اتعبدون
ما تنحتون انما خرج مخرج التعليل للمنع من عبادة غيره تعالى فلا بد ان يكون متعلقا بما تقدم من قوله اتعبدون ما تنحتون
ومؤثرا في المنع من عبادة غير الله [illegible] تعملون نفس العمل الذي هو النحت دون المعمول فيه لكان لا فائدة
في الكلام لان القوم لم يكونوا يعبدون النحت وانما كانوا يعبدون محله وانه لا حظ في الكلام للمنع من عبادة الاصنام وكذلك ان حمل قوله تعالى ما تعملون على
اعمال اخر ليست بنحتهم ولا ما عملوا فيه لكان اظهر في باب اللغو والعبث والبعد عن التعلق بما تقدم فلم يبق الا انه اراد انه خلقكم وما تعملون
فيه النحت فكيف تعبدون مخلوقا مثلكم فان قيل لم زعمتم انه لو كان الامر على ما ذكرناه لم يكن للقول الثاني
في باب المنع من عبادة الاصنام وجه وما تنكرون ان يكون لما ذكرناه وجه في المنع من ذلك كما ان ما ذكرتموه لو
اريد لكان وجها وهو ان من خلقنا وخلق الافعال فينا لا يكون الا الاله القديم الذي تحق له العبادة وغير القديم
تعالى كما يستحيل ان يخلقنا يستحيل ان يخلق فينا الافعال على الوجه الذي يخلقها القديم عليه فصار لما ذكرناه تاثير
قلنا معلوم ان الثاني اذا كان كالتعليل للاول والمؤثر في المنع من العبادة فلان يتضمن انكم مخلوقون وما تعبدونه
اولى من ان ينصرف الى ما ذكرتموه مما لا يقتضي اكثر من خلقهم دون خلق ما عبدوه وانه لا شيء ادل على المنع من عبادة
الاصنام من كونها مخلوقة كما ان عابدها مخلوق ويشهد بما ذكرناه **قوله تعالى** في موضع اخر اتشركون ما لا يخلق
شيئا وهم يخلقون ولا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون فاحتج عليهم تعالى في المنع من عبادة الالهة
دونه بانها مخلوقة لا يخلق شيئا ولا تدفع عن انفسها ضرا ولا عنهم وهذا واضح على انه لو ساوى ما ذكروه

ماذكرناه في التعلق بالاول لم يسغ حمله على ما ادعوه لان فيه عذرا لهم في الفعل الذي عنفوا به وقرعوا من اجله
وقبيح ان يوبخهم بما يعذرهم ويذمهم بما يبرئهم على ما تقدم على انا لا نسلم ان من يفعل افعال العباد ويخلقها استحق
العبادة لان من جملة افعالهم القبائح ومن فعل القبائح لا يكون الها ولا يستحق العبادة له فخرج ما ذكروه من ان
يكون مؤثرا في انفراده بالعبادة على ان اضافة العمل اليهم بقوله يعملون يبطل تاويلهم الآية لانه لو كان خالقا له لم يكن
عملا لهم لان العمل انما يكون عملا لمن يحدثه ويوجده فكيف يكون عملا لهم والله خلقه وهذه مناقضة فثبت
بهذا ان الظاهر شاهد لنا ايضا على ان قوله وما تعملون يقتضي الاستقبال وكل فعل لم يوجد فهو معدوم وقبح
ان يقول تعالى اني خالق للمعدوم فان قالوا اللفظ وان كان للاستقبال فالمراد به الماضي فكانه قال والله خلقكم
وما عملتم قلنا هو عدول منكم عن الظاهر الذي ادعيتم انكم متمسكون به ولستم انتم بما تعدلوا عنه باولى منا بل
نحن احق لانا نعدل عنه لدلالة وانتم تعدلون بغير حجة فان قالوا فانتم تعدلون عن هذا الظاهر بعينه على تاويلكم
وتحملون لفظ الاستقبال على لفظ الماضي قلنا نحن لا نحتاج في تاويلها الى ذلك لانا اذا حملنا قوله وما تعملون على
الاصنام المعمول فيها ومعلوم ان الاصنام موجودة قبل عملهم فيها فجاز ان يقول تعالى اني خلقتها ولا يجوز ان يقول
اني خلقت ما سيقع من العمل في المستقبل على انه لو اراد بذلك [illegible] لاعمالهم لا ما عملوا فيه على ما ادعوه لم يكن في
الظاهر حجة على ما يريدون لان الخلق هو التقدير والتدبير وليس يمتنع في اللغة ان يكون الخالق خالقا لفعل غيره
اذا قدره ودبره الا ترى انهم يقولون خلقت الاديم وان لم يكن الاديم فعلا لمن يقال ذلك فيه ويكون معنى
خلقه لافعال العباد انه مقدر لها يعرف لها مقاديرها ومراتبها وما يستحق عليها من الجزاء انتهى كلامه اعلى الله
مقامه وكان العلامة الزمخشري التقط من كلام هذا السيد الوحيد الجليل في تفسير هذه الآية حيث قال
والله خلقكم وما تعملون يعني خلقكم وخلق ما تعملونه من الاصنام كقوله بل ربكم رب السموات والارض
الذي فطرهن اي فطر الاصنام فان قلت كيف يكون الشيء الواحد مخلوقا لله معمولا لهم حيث اوقع خلقه و
عملهم عليها جميعا قلت هذا كما يقال عمل النجار الباب والكرسي وعمل الصائغ السوار والخلخال والمراد عمل اشكال
الاشياء وصورها دون جواهرها والاصنام جواهر واشكال فخالق جواهرها الله وعاملوا اشكالها الذين يشكلونها
بنحتهم وحذفهم بعض اجزائها حتى يستوي التشكيل الذي يريدونه فان قلت فما انكرت ان تكون ما مصدرية لا موصولة
ويكون المعنى والله خلقكم وعملكم كما يقول المجبرة الحشوية قلت اقرب ما يبطل به هذا السؤال بعد بطلانه بحجج العقل
والكتاب ان معنى الآية يأباه اباء جليا وينبو عنه نبوا ظاهرا وذلك ان الله تعالى قد احتج عليهم بان العابد والمعبود
جميعا خلق الله فكيف يعبد المخلوق المخلوق على ان العابد منهما هو الذي عمل صورة المعبود وشكله ولولاه لما قدر ان
يصور نفسه ويشكلها ولو قلت والله خلقكم وخلق عملكم لم يكن محتجا عليهم ولا كان لكلامك طباق وشيء آخر
وهو ان قوله وما تعملون ترجمة عن قوله وما تنحتون وما في ما تنحتون موصولة لا مقال فيها فلا يعدل بها عن اختها الا
متعسف متعصب لمذهبه من غير نظر في علم البيان ولا تبصر لنظم القرآن فان قلت اجعلها موصولة حتى لا يلزمني
ما الزمت واريد ما تعملونه من اعمالكم قلت بل الالزامان في عنقك لا يفكهما الا الاذعان للحق وذلك انك وان جعلتها
موصولة فانك في ارادتك بها العمل غير محتج على المشركين كحالك وقد جعلتها مصدرية وايضا فانك قاطع بذلك
الوصلة بين ما تعملون وما تنحتون حيث تخالف بين المرادين بهما فتريد بما تنحتون الاعيان التي هي الاصنام و
بما تعملون المعاني التي هي الاعمال وفي ذلك فك النظم وتبتيره كما اذا جعلتها مصدرية انتهى كلام العلامة الزمخشري

وقريب من ذلك ما قاله مولانا الطبرسي في مجمع البيان فتبين ان التمسك بالآية [illegible] عن قلة التدبر و
عدم فهم المعاني وقد يتمسك بقوله تعالى هو الله الخالق وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور
الا يعلم من خلق وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض وقوله تعالى الذين يدعون من دون الله
لا يخلقون شيئا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وقوله تعالى الا له الخلق والامر وكل هذه
الوجوه ضعيفة ركيكة كما يشهد به هنا شارح المقاصد ويحكم به الوجدان السليم بادنى تامل وايضا استدلت الاشاعرة
بامثال قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك والجواب ان هذا الجعل باعتبار الالطاف والتوفيق وامثال هذا في
المحاورات شايعة وبامثال قوله تعالى فعال لما يريد والجواب انه كذلك فانه تعالى فعال لما يريد ايجاده ونحو ذلك
من الوجوه الركيكة وايضا استدلت ببعض الروايات منها ما روى ابو هريرة انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله
احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك
التورية بيده تلومني على امر قدره الله علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ما روى علي رضي الله
عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله
بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ما روى حذيفة انه قال صلى الله عليه
وآله ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه الصلوة والسلام ما من قلب الا وهو بين اصبعين
من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه
وآله كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله تخاف علينا وقد آمنا بك و
بما حدثت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما
هكذا وجد في بعض مصنفات المخالفين وقد نقل السيد السند علي بن طاوس رحمة الله عليه عن الجمع بين
الصحيحين للحميدي في مسند عمر بن الخطاب في الحديث الرابع من افراد المسلم المتضمن ان اول من قال بالقدر بالبصرة
معبد الجهني وفي اواخر الحديث عن ابن عمر قال حدثني عمر بن الخطاب ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال التقى آدم
وموسى فقال موسى انت يا آدم الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة فقال آدم انت موسى الذي اصطفاك
الله برسالته وكلامه وانزل عليك التورية قال نعم قال فوجدته قدره علي قبل ان يخلقني قال نعم فحج آدم موسى و
حج موسى آدم ونعم ما قال السيد قد استطرفت رواية عمر لهذا الحديث عن نبيهم لانه ينقض بعضه بعضا و
يشهد حال نبيهم انه ما قال ذلك واهل بيت نبيهم عليهم السلام الذين امر بالتمسك بهم ينكرون تصديق هذا
الحديث لانه اذا كانت الافعال والاقوال عند آدم وموسى كما يقوله المجبرة من الله وحده وليس لاحد من عباده
فيها شيء وان آدم وموسى ما فعلا شيئا فكيف انكر موسى على آدم وكيف تكلف آدم جواب موسى وكيف
يقول محمد صلى الله عليه وآله فحج آدم موسى وحج موسى آدم ثم يستحسن محمد صلى الله عليه وآله ذلك هذا لا يصدقه
عاقل عارف بمحمد صلى الله عليه وآله او يحدث به لانه اذا كان لا فاعل سوى الله فكلام آدم وفعله من الله تعالى وكلام موسى
وفعله من الله تعالى فاي معنى لقولهم عن نبيهم فحج آدم موسى وانما يكون على قولهم فحج الله تعالى نفسه وغلب نفسه
واذا كانت المجبرة تتجاهل الى ان تقول ان الله تعالى قهر ثلاثة من الانبياء آدم وموسى ومحمدا صلى الله عليه وآله على ترك
الرضا بقضائه وقدره وقهر محمدا على ان يقول فحج آدم وموسى وما يكون قد حجه فقد اقدموا على تكذيب نبيهم
وادعوا ان الله قهره على ان يقول غير الحق وكفى المجبرة بذلك فضيحة في الدنيا والآخرة وكفانا شماتة بهم بمثل هذا

فثبت ان الحديث ماقاله نبيهم وانه كذب عليه وكتابهم يتضمن انه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فالكاذب عليه كاذب على الله وكتابهم يتضمن ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله تعالى وجوههم مسودة فكيف حسن من هؤلاء الاربعة المذاهب يصححون هذا الخبر وان يقولوا عن خليفتهم مثل ذلك انتهى وقال مولانا المجلسي بعد ذكر هذه الرواية عن بعض كتب الامامية عن الصادق عليه السلام من اصحابنا من حمل هذا الخبر على التقية اذ قد ورد ذلك في كتبهم بطرق كثيرة وقد رواه السيد في الطرائف من طرقهم ورده ويمكن ان يقال ان المراد انه كتب في التورية ان الله وكل ادم الى اختياره حتى فعل ما فعل لمصلحة اهباطه الى الدنيا واما كونه قبل خلقه فلان التورية كتب في الالواح التي [illegible] في ذلك الوقت وان وجده موسى بعد بعثته ويحتمل اطلاع روح موسى على ذلك قبل خلق جسد آدم والله يعلم انتهى اما الحديث الثاني فعلى تقدير صحته قد ورد بطريقنا ما يظهر به معنى هذا الحديث وهو انه كتب الحسن البصري الى ابي محمد الحسن بن علي عليهما السلام اما بعد فانكم معاشر بني هاشم الفلك الجارية في اللجج الغامرة والاعلام النيرة الشاهرة او كسفينة نوح التي نزلها المؤمنون ونجى فيها المسلمون كتبت اليك يا ابن رسول الله ص عند اختلافنا في القدر وحيرتنا في الاستطاعة فاخبرنا بالذي عليه رايك وراي ابائك فان من علم الله علمكم وانتم شهداء على الناس والله الشاهد عليكم ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم فاجابه الحسن بسم الله الرحمن الرحيم وصل الي كتابك ولولا ما ذكرته من حيرتك وحيرة من مضى قبلك اذا ما اخبرتك اما بعد فمن لم يؤمن بالقدر خيره وشره ان الله يعلمه فقد كفر ومن احال المعاصي على الله فقد فجر ان الله لم يطع مكرها ولم يعص مغلوبا الحديث اما الحديث الثالث فمعناه اقرب الى الصواب وهو انه قال رحمه الله بعد ان ذكرنا ويلاه واحد لهذا الحديث وفي هذا الخبر وجه آخر هو اوضح مما ذكروا اشبه بمذاهب العرب في ملاحن كلامها وتصرف كناياتها وهو ان يكون المعنى في ذكر الاصابع الاخبار عن تيسر تصريف القلوب وتقليبها والفعل فيها عليه جلت عظمته ودخول ذلك تحت قدرته الا ترى انهم يقولون هذا الشيء في خنصري واصبعي وفي يدي وقبضتي كل ذلك اذا ارادوا تسهله وتيسره وارتفاع المشقة فيه والمؤنة وعلى هذا المعنى يتاول المحققون قوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه فكانه صلى الله عليه وآله اراد المبالغة في وصفه بالقدرة على تقليب القلوب وتصريفها بغير مشقة ولا كلفة وان كان غيره تعالى يعجز عن ذلك ولا يتمكن منه فقال انها بين اصبعين من اصابعه كناية عن هذا المعنى اختصار اللفظ الطويل وجريا على مذهب العرب في اخبارهم عن مثل هذا المعنى بمثل هذا اللفظ وهذا الوجه يجب ان يكون مقدما على الوجه الاول ومعتمدا لانه واضح جلي ولهؤلاء رواية اخرى رووا عن النبي صلى الله عليه وآله وقد ذكره السيد السند علي بن طاوس رحمه الله في الطرائف وفضحهم غاية التفضيح بعد ذكرها فاحببنا ان نذكر كلامه بعينه تفضيحا لهم فاقول قال السيد ومن طرائف اخبار المجبرة الشائع بينهم الذي يعتمد كثير منهم عليه وقد رووا عن نبيهم صلى الله عليه وآله وسيروه وسطروه ويشهد العقل والاعتبار ان نبيهم صلى الله عليه وآله ما قاله ولا سمعه منه احد ولئن كان قاله ليكونن له تاويل غير ما يذكرونه وهو انهم ذكروا ان الله تعالى قبض من ظهر آدم ذرية وقال هؤلاء الى النار ولا ابالي وقبض قبضة اخرى وقال هؤلاء الى الجنة وقد ذكر الغزالي الحديث في كتاب احياء علوم الدين في عدة مواضع فمنها في الكتاب المذكور في كتاب الرجاء والخوف في اواخر قول الغزالي بيان الخوف بالاضافة الى ما يخاف منه فقال الغزالي في تشبيه عدم رحمة الله تعالى قسوته وقلة مبالاته بهلاكهم ما هذا لفظه ان السبع يخاف لا لجناية سبقت اليه بل لصفته وبطشه وسطوته وهيبته لانه يفعل ما يفعل ولا يبالي بذلك فان قتلك لم يرق عليه

ولم يتالم بقتلك وان خلاك لم يخلك شفقة عليك وابقاء على روحك بل انت عنده احقر من ان يلتفت اليك حيا كنت ام ميتا بل اهلاك الف مثلك واهلاك نملة عنده على وتيرة واحدة اذ لا يقدح ذلك في عالم سبعيته وما هو موصوف به من قدرته وسطوته ولله المثل الاعلى ولكن من عرفه عرف بالمشاهدة الباطنة التي هي اقوى واوثق واجل من المشاهدة الظاهرة انه صادق في قوله هؤلاء في الجنة ولا ابالي وهؤلاء في النار ولا ابالي قال عبد المحمود انظر يرحمك الله الى هذا الخبر الذي قد تلقاه هذا الشيخ الموصوف بالعقل والفضل بالقبول ما كفاه ذلك حتى ادعى انه يعلم ذلك بالباطن وما [illegible] كيف يلتبس بطلان هذا الخبر عليه وعلى هؤلاء الاربعة المذاهب وكل العقلاء مجتمعون مع اختلاف مللهم وعقائدهم ان الله ارحم الراحمين وتشهد المسلمون ان الانبياء يشهدون ان الله تعالى ارحم الراحمين فمن ذلك في كتابهم قول موسى رب اغفر لي ولاخي وادخلنا في رحمتك وانت ارحم الراحمين ومن ذلك قول يوسف لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين ومن ذلك قول ايوب رب اني مسني الضر وانت ارحم الراحمين فكيف صدق هؤلاء الاربعة المذاهب ان نبيهم صلى الله عليه وآله يأتي بمثل هذه الصفة العظيمة في الرحمة عن الله تعالى ثم يقول عن ارحم الراحمين انه خلق خلقا لم يعصوه فيما مضى ولا يعصونه فيما يستقبل ولم يجعل لهم اختيارا في انفسهم كما زعمت المجبرة بل كلما يقع منهم فانه منه ثم يحملهم الى النار ليعذبهم على غير ذنب ابد الابدين ويقول هؤلاء في النار ولا ابالي ان هذا لا يليق ذكره عن ارحم الراحمين ويدل الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث الحادي والعشرين من افراد مسلم في مسند عمر بن الخطاب عن ابن عمر قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله سبي فاذا امرأة من السبي تسعى اذا وجدت صبيا في السبي اخذته فالزمته ببطنها فارضعته فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اترون هذه المرأة طارحة ولدها في النار قلنا لا والله فقال ان الله ارحم بعباده من هذه المرأة بولدها قال عبد المحمود من يروي مثل هذا الخبر في وصف الله تعالى بهذه الرافة والرحمة كيف يصدق قائلا ينقل هؤلاء الى النار ولا ابالي على ما فسروه ومن ذلك على ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين ايضا في الحديث السادس عشر من المتفق عليه من مسند ابي هريرة من حديث عطا ابن ابي رباح عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله قال ان لله تعالى مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والبهائم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها تعطف الوحش على ولدها واخر الله تعالى تسع وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة قال عبد المحمود فهل ترى ايها العاقل هذه صفة من يقول هؤلاء الى النار ولا ابالي ومن ذلك ما رواه الحميدي ايضا في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس والعشرين بعد المائتين من افراد مسلم من مسند ابي هريرة ايضا قال عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الله عز وجل يقول يوم القيمة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال يا رب كيف اعودك وانت رب العالمين قال اما علمت ان عبدي فلانا مرض فلم تعده اما علمت انك لو عدته لوجدتني عنده يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني قال يا رب كيف اطعمك وانت رب العالمين قال اما علمت انه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه اما علمت انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف اسقيك وانت رب العالمين قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه فما علمت انك لو سقيته وجدت ذلك عندي قال عبد المحمود انظر ايها العاقل كيف بلغت رحمة الله تعالى لعباده الى ان يجعل ما يصل الى مريضهم وجائعهم وعطشانهم كانه واصل اليه اما هذا من كمال رحمته لهم وعنايته بهم وشفقته عليهم افيليق ان يقال عن هذا الرب الرحيم انه قال هؤلاء الى النار ولا ابالي ومن ذلك ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين ايضا في الحديث الحادي والثلاثين من المتفق عليه من مسند عبد الله بن مسعود قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لله تعالى افرح بتوبة عبده المؤمن من رجل نزل في ارض دوية مهلكة ومعه راحلته عليها طعامه وشرابه فوضع راسه فنام نومة فاستيقظ وقد ذهب راحلته فطلبها

ومع بطلان هذا الخبر بما رواه [illegible]

حتی اذا اشتد علیه الحر والعطش او ما شاء الله قال ارجع الی مکانی الذی کنت فیه فانام حتی اموت فوضع راسه
علی ساعده لیموت ثم استیقظ فاذا راحلته عنده علیها زاده وشرابه والله تعالی اشد فرحا بتوبة العبد المومن من هذا
براحلته وزاده ومائه **وروی** ایضا الحمیدی من هذا الحدیث السادس من مسند عبد الله بن عازب فی حدیث
من افراد مسلم ورواه ایضا فی مسند نعمان بن بشیر وروی الحمیدی ایضا نحو ذلک فی الحدیث الثالث بعد المائة من المتفق
علیه من مسند انس بن مالک قال عبد المحمود فمن تبلغ رحمة الی هذه الغایة کیف فقال عنه انه قال هؤلاء الی النار
ولا ابالی ما اقبح مناقضة هؤلاء الاربعة المذاهب فی اقوالهم وما اطرف استمرارهم علی ضلالهم انتهی ما اردنا نقله
عن الطرائف واقول قد ورد بطریقنا ایضا عن الائمة علیهم السلام بعض الروایات الدالة علی الجبر لکن لما کانت خلاف ما علم
بالضرورة من المذهب طرحنا ذکرها بالمرة فمن عثر علی شیء من تلک الروایات ینبغی ان یحمل علی کونها موضوعة او علی التقیة
ویشعر الی الاول ما فی التوحید والعیون باسناد مولفهما عن علی بن موسی الرضا علیه السلام قال قلت له یا بن رسول الله
ان الناس ینسبون الی القول بالتشبیه والجبر لما روی من الاخبار فی ذلک عن ابائک الائمة علیهم السلام فقال یا بن خالد
اخبرنی عن الاخبار التی رویت عن النبی صلی الله علیه واله فی ذلک فقلت بل ما روی عن النبی صلی الله علیه واله فی ذلک
اکثر قال فلیقولوا ان رسول الله صلی الله علیه واله کان یقول بالتشبیه والجبر اذا فقلت لهم انهم یقولون ان رسول الله
صلی الله علیه واله لم یقل من ذلک شیء وانما روی علیه قال فلیقولوا فی ابائی علیهم السلام انهم لم یقولوا من ذلک
شیئا وانما روی علیهم ثم قال علیه السلام من قال بالتشبیه والجبر فهو کافر ومشرک ونحن منه براء فی الدنیا والاخرة یا بن
خالد انما وضع الاخبار عنا فی التشبیه والجبر الغلاة الذین صغروا عظمة الله فمن احبهم فقد ابغضنا ومن ابغضهم فقد احبنا
ومن والاهم فقد عادانا ومن عاداهم فقد والانا ومن وصلهم فقد قطعنا ومن قطعهم فقد وصلنا ومن جفاهم
فقد برنا ومن برهم فقد جفانا ومن اکرمهم فقد اهاننا ومن اهانهم فقد اکرمنا ومن قبلهم فقد ردنا ومن ردهم
فقد قبلنا ومن احسن الیهم فقد اساء الینا ومن اساء الیهم فقد احسن الینا ومن صدقهم فقد کذبنا ومن کذبهم فقد
صدقنا ومن اعطاهم فقد حرمنا ومن حرمهم فقد اعطانا یا بن خالد من کان من شیعتنا فلا یتخذن منهم ولیا ولا نصیرا۔

تذنیب لنذکر بعض ما یناسب المقام وان لم یکن موقوفا علیه تحقیق المقام فنقول قال الفخر الرازی حال هذه
المسئلة عجیبة فان الناس کانوا مختلفین فیها والسبب ان ما یمکن الرجوع الیها فیها متعارضة متدافعة فمعول الجبریة علی انه
لا بد لترجیح الفعل علی الترک من مرجح لیس من العبد ومعول القدریة علی ان العبد لو لم یکن قادرا علی فعله لما حسن المدح
والذم والامر والنهی وهما مقدمتان بدیهیتان انتهی بعض کلامه اقول للمقدمة الاولی علی تقدیر تسلیم کونها بدیهیة فبداهتها
انما هی بداهة الوهم لانک قد عرفت ان المحذور انما هو الترجح بلا مرجح سیما علی مسلک الاشاعرة وایضا قد عرفت انه یجوز
ان یکون المرجح من قبل العبد اما من قبیل اللوازم الذاتیة کما یقول الاشاعرة فی الواجب او یکون مفتقرا الی مرجح لکن
وهکذا یکون التسلسل فی الانتزاعیات ونحو ذلک فان اردت التفصیل فارجع الیه سبق ثم قال الرازی ثم من الدلائل
العقلیة اعتماد الجبریة علی ان تفاصیل احوال الافعال غیر معلومة للعبد واعتماد القدریة علی ان افعال العباد واقعة
علی وفق قصودهم ودواعیهم وهما متعارضان اقول قد عرفت ان الایجاد لا یقتضی العلم التفصیلی وقد اعترف
هو نفسه کما سبق ایضا ثم قال ومن الالزامات الخطابیة ان القدرة علی الایجاد صفة کمال لا یلیق بالعبد الذی هو
منبع النقصان وان افعال العباد تکون سفها وعبثا فلا یلیق بالمتعالی عن النقصان اقول المقدمة الاولی
فی غایة السخافة لانها تقتضی ان لا یکون العبد عالما حیا لکونها صفتی کمال وهذا باطل بالاتفاق ثم قال واما الدلائل

مرویت عن اباءک الائمة فی التشبیه والجبر الاخبار التی

الترجیح بلا مرجح

السمعیة فالقران مملو بما یوهم بالامرین وکذا الاثار فان امة من الامم لم تکن خالیة عن الفرقتین اقول فح
ینبغی الرجوع فی تفسیر الایات التی تکون کذلک الی من قال النبی صلی الله علیه واله بروایة الخاص والعام انهم علیهم السلام
لا یفترقون القران ولا القران یفترق عنهم حتی یردا علی الحوض ومعلوم بالضرورة من مذهبهم ان العبد فاعل مختار
بالمعنی الذی عرفت فیما سبق ثم قال وکذا الاوضاع والحکایات متدافعة من الجانبین حتی قیل وضع النرد علی الجبر
ووضع الشطرنج علی القدر **اقول** والعجب کیف لا یتفطن بان هذا یشهد ان الانسان مجبول علی ان الافعال
والامور التی یکون بالاضطرار دون مدخلیة العبد تحکم العقول علیها بانها من قبل الله تعالی ولا دخل للعباد
کما هو فی النرد فان انقلاب النرد واستقراره علی وضع مخصوص ثم علی وضع اخر مرة ثانیة لیس فی اختیار العباد وعلی
ان الافعال التی تکون اختیاریة وبقصد وعلی مقتضی الفکر والرویة کما هو فی الشطرنج تحکم العقول بحسب جبلتها
علیها بانها من قبل العباد وباختیارهم ثم قال الا ان مذهبنا اقوی بسبب ان القدح فی قولنا لا یترجح الممکن الا
لمرجح یوجب انسداد باب اثبات الصانع اقول هذا هو اخفاء الحق والحکم فی الظاهر بخلاف ما فی الوجدان لانه یعلم ان
انسداد الباب انما یلزم من الترجح بلا مرجح لا من الترجیح بلا مرجح لا سیما نظرا الی مذهب الاشاعرة کما اتضح فیما مر علی
ان الترجیح بلا مرجح ایضا لیس یلزم القول بالجبر ثم قال ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدین انه لا جبر ولا تفویض ولکن
امر بین امرین وذلک لان مبنی المبادی القریبة لافعال العباد علی قدرته واختیاره والمبادی البعیدة علی عجزه و
اضطراره فالانسان مضطر فی صورة مختار کالقلم فی ید الکاتب والوتد فی شق الحائط وفی کلام العقلاء قال
الحائط للوتد لم تشقنی فقال سل من یشقنی **اقول** هذا یشعر بان ما قال سابقا لم یکن حقا والقول بان لا امر بین الامرین
ماخوذ من کلام ائمتنا بل هو عین قولهم اما تفسیره الذی فعله فهو محل بحث لانه ان کان مراده ان المبادی القریبة
صادرة من العبد وهو موثر فیها والمبادی البعیدة لیست منه بل من قبل الله تعالی وهو کالداعی ونحو ذلک کما هو
المتبادر فهذا هو مذهب اکثر العدلیة وخلاف مسلک الاشاعرة لانهم یحکمون بامتناع تعدد الموثر مطلقا
کما اتضح فهذا یکشف ح ان کلما ذکر فی نصرة الاشاعرة کان لسانیا محضا لا وجدانیا وان کان مراده ان القدرة
والارادة لیستا موثرتین فی الفعل کما یقول جمهور الاشاعرة فحاله اظهر من ان یخفی ولیس هو منفردا به حتی یحتاج الی بیانه
اما حکایة الحایط والوتد فانما یذکرون فی هذا المقام فقط والا لم یتعرضوا مع من یخالفهم فی الامور الدینیة او
الدنیویة ویکون الامامیة معذورین فی شق حائط الاشعریة وقد ناسب المقام ذکر ما حکی عن عدلی انه
قال لمجبر اذا انا ظرتم اهل العدل قلتم بالقلم واذا دخل احدکم منزلة ترک ذلک لاجل فلس وکیف قال اذا کسرت جاریته
کوزا یساوی فلسا ضربها وشتمها ونسی مذهبه وایضا صعد سلام القاری المأذنة فاشرف علی بیته فرای غلامه
یفجر بجاریته فبادر یضربهما فقال الغلام القضاء والقدر ساقانا فقال لعلمک بالقضاء والقدر احب الی من
کل شیء انت حر لوجه الله وقریب من ذلک حکایة اخری سیجیء انشاء الله فی مبحث القضاء والقدر واذا فرغنا
بحمد الله تعالی من ان الافعال الاختیاریة للعباد صادرة عنهم بقدرتهم واختیارهم بقی هنا کلام فی ان بعض الافعال
التی یترتب علی بعض افعالنا الصادرة عنا بالمباشرة هل هی ایضا صادرة عنا ام لا فنقول القدر المتیقن انا مواخذون
بها علی تقدیر کوننا منهیا عنها ومثابون بها علی تقدیر کونها مامورا بها وکنا ممدوحون بها اذا کانت حسنة ومذمومون
اذا کانت قبیحة اما ان هذا الامر والنهی والمدح والذم هل هی باعتبار انها صادرة عنا بالذات بشرط الافعال المباشر
بها او باعتبار ان مقدماتها صادرة عنا وهی صادرة بالعرض وبالواسطة فالجزم باحد الطرفین مشکل ولسنا مکلفین

بتحصيل العلم والجزم باحد الطرفين فلا جدوى فى كثير من التعرض والبحث عنه نعم انهما من افعالنا فى الجملة بوجوه منها ورود الامر والنهى بها كما ورد بالافعال المباشرة بها بلا تفاوت وهذا كما فى بناء المساجد والقناطر ورمى الجمرات و الضرب بالسيوف والطعن بالرماح بتقريب الجهاد والدفاع او صلح جبر غير مشروع وامثال ذلك **ومنها** استحقاق المدح والذم فى امثال هذه الافعال فان العقلاء يستحسنون المدح والذم فى امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد **ومنها** نسبة الفعل الى العبد دون غيره كما فى قولهم حمل فلان الثقيل والمزيد بالضرب **ومنها** انه من رام وقع حجر فى جهة اندفع بحسب قصده وارادته والاندفاع انما تولد بالدفع **ومنها** اختلاف الافعال باختلاف القدر فالايد يقوى على حمله الضعيف **ومنها** ان كثيرا من تلك الافعال قبائح لا يجوز صدورها من الله تعالى فلم يكن الا من فعل العبد **ومنها** ان الاحكام الخمسة من الوجوب والحرمة واخواتهما انما يتصف بها افعال المكلف ولا شك فى ان الافعال المتولدة متصفة بها فيكون المتولدة من افعال العباد دون غيرهم **ومنها** انه قد لا يتعلق ارادة المختار بالذات الا بالفعل المتولد وانما يتعلق بالفعل المباشر بالعرض فيكون المتولد فعلا له لان تعلق الارادة بما ليس من فعله غير معقول بالجملة صدور التحريك للرمح مثلا منا يقينى اما التفرق والجرح الحاصل بسبب حركة الرمح فى جسم المطعون وكذا حركة الرمح فيحتمل ان يكون متولدة من تحريكنا ومخلوقة لنا بالواسطة كما ان افعالنا مخلوقة لله تعالى بالواسطة وهذا هو الاقرب ويحتمل ان يكون مخلوقة لنا بالذات صادرة عنا بشرط تقدم صدور الافعال المباشرة بها نعم ليست تلك الافعال مخلوقة لله تعالى لما عرفت خلافا للاشاعرة ومستمسكهم فى ذلك امور منها ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون تلك الافعال ايضا مستندة اليه والجواب انك قد عرفت الاستناد الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد اليهم دون الله تعالى **ومنها** اذا التصق جسم بكفى قادرين وجذبه احدهما ودفعه الاخر الى جهة فان قلنا حركة ذلك الجسم تولدت من حركة اليد فلما ما الجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتاثير واما باحدهما وهذا تحكم والجواب انا لا نسلم استحالة صدور شئ معين عن مجموع القدرتين بان يكون لكل من القدرتين تاثير ناقص فى هذا المعين وان كانت صالحة للتاثير فيه مستقلة ايض **ومنها** ان المتولد قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته فكيف يكون من فعله فالاولى فى الجواب ح التزام ان المتولد يتولد من فعل العبد اى يكون من فعل فعل العبد دون العبد بان يقال حركة السهم يتولد من حركة الرامى ولو على سبيل الاعداد ومن حركة السهم يتولد جرح الصيد وهذا هو الصحيح على الظاهر وبه يحصل المقصود لانك قد عرفت فى مفتتح مبحث افعال العباد ان مقصودنا الاعظم مدخلية العباد فى الجملة وعموم قدرته تعالى وقد عرفت فى كتاب التوحيد ان تاثيرات بعض الامور فى بعضها ثابتة والظاهر فى الافعال المتولدة كذلك لا سيما نظرا الى ان المتولد قد يتولد مع فناء الفاعل فلو قلنا ان اسباب تلك المتولد يصدر عن العباد لكفانا فى تحصيل المقصود وان قلنا ان خالق تلك الافعال هو الله تعالى لكن عدم صدور القبائح عن الله تعالى وعدم صحة اسناد تلك الافعال الى الله تعالى ونحو ذلك يمنعنا عن القول بذلك ويعين القول باسناد لا سيما نظرا الى ما قاله العلامة من انه ذهبت الاملية الى ان المتولدات منها ما هى قائمة بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد باسرها فعل الفاعل للسبب وامكان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والالام الحادثة من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى ان المتولدات بر منها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها فى محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان فى محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره ايضا من فعله كالقطع والذبح وزعم معمر انه لا فعل للعبد الا الارادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل وقال بعضهم لا فعل للعبد الا الفكر وما لا يقع على دفعه

فليس من فعله كالالم فى المضروب والانذاع فى التقتيل للمدفوع واعلم ان للمعتزلة امور كثيرة متفرعة على مسئلة التوليد الفائدة فيه

الفصل الثالث فى ان القدرة العبدية متقدمة على الفعل

وهذا هو مذهب الامامية والمعتزلة جميعا وفسرت القدرة بالتفسيرين احدهما انها صفة تؤثر وفق الارادة فخرج الصفات الغير المؤثرة كالعلم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والتفسير الاخر انها صفة تكون مبدء الافعال المختلفة وح لا تكون القوة الفلكية قدرة وح يرد على الاشاعرة انه ينبغى ان لا يكون القدرة الحادثة الغير المؤثرة التى اخترعتم قدرة لعدم التاثير فقالوا ان المراد من كون القدرة مؤثرة انها مؤثرة بالقوة وهذا محض السفسطة فانهم اذا قالوا انها لا تؤثر ابدا من اين علموا انه من شانها التاثير وهل هذا الا مثل قولنا من شان قدرتنا خلق العالم وان لم يقع قط واذا عرفت ذلك فاقول مستمسكنا فى هذا امور

الاول انه لو لم يكن الامر كذلك لزم التكليف بما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان اجماعا منا ومنهم فان كان قادرا عليه حال كفره ناقضوا مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق وقد نص الله تعالى على امتناعه حيث قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والعقل دل عليه وان قالوا انه غير مكلف حال كفره لزمهم خرق الاجماع على ان الله تعالى امره بالايمان واجابوا بان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط فى التكليف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور من المكلف مقدورا له فى الجملة كالايمان بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا ولا يخفى عليك ان عدم اشتراط القدرة للتكليف ان اختاره احد لا يوجب عدم كونه تكليفا بما لا يطاق لانه لا شبهة فى ان طلب صعود السماء من زيد تكليف بما لا يطاق وان كان العلم حاصلا لنا بان الله تعالى قادر على ان يخلق فيما بعد قدرة صعود السماء له وسياتى ان شاء الله تعالى مزيد تحقيق وبحث لهذا الامر فى مبحثه فان قيل التكليف ايض لا يكون عند اهل هذا المذهب الا مع الفعل قلنا فح ينبغى ان يكون الكفار و تارك الصلوة بعد دخول وقتها غير مكلف بالايمان والصلوة فلا يعذب اصلا وهل هذا الا خلاف ما علم بالاجماع وبالضرورة من الدين كما اشرنا اليه وتحقيق هذا الامر موضع اخر كما سياتى ان شاء الله تعالى

والثانى انه لو لم يكن القدرة الا مع الفعل لزم الاستغناء عنها لان الفعل وقت صدوره يكون واجبا غير مقدور وايضا فى الفعل كان القول بها لغوا واجيب بان الحاجة الى القدرة اتصاف العبد بصفة تخرجه من الاضطرار حتى يصح كونه محلا للثواب والعقاب اقول لا يكفى فى دفع الاضطرار مجرد وجود القدرة الغير المؤثرة مع كونها ايض من قبل الله تعالى وليت شعرى ما قولهم فى صورة سقوط زيد مثلا من المنارة بالاضطرار فانهم لو قالوا بوجود القدرة لزم ان يكون السقوط اختياريا وان قالوا بعدمه فما الفرق بين هذا السقوط والسقوط الاختيارى حتى قالوا بوجودها ثمه دون ههنا ومن اين حصل لهم العلم بذلك والوجدان لا يفرق بين حالة الفعل المقدور وبين حالة قبل الفعل فى باب القدرة

والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل لزم على الاشاعرة احد القباحتين بيان ذلك ان المنتقل من الشمس الى الظل متى يقدر ان قلتم يقدر وهو فى الشمس تركتم مذهبكم وان قلتم وهو فى الظل محالة حتى يفرض القدرة فيها وهكذا يقال لهم ما عندكم فى رجل قتل نفسه اقدر على قتلها وهو حى فهو الذى تقولون او وهو ميت فكيف الميت يقدر على ان يقتل

الرابع انه لو كان الامر على ما قالت الاشاعرة لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم اذ المفروض كون القدرة والمقدور معا واجاب شارح المواقف بما حاصله ان القدرة القديمة مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة فلا يلزم من عدم جواز بقاء الحادثة عندنا عدم جواز بقاء القديمة ومنشاء قولنا بعدم تقدم القدرة الحادثة انما هو امتناع بقاءها ورده السيد السند الفاضل الشوشترى بما حاصله ان قدرة الله تعالى وغيرها من صفاته تعالى لما لم يكن عندكم

جواهر لابد من ان یکون من قبیل الاعراض لحصر الممکن فیهما وکل عرض ممتنع البقاء عندهم کما ستعرف فینبغی ان لایکون القدرة القدیمة ایض مقدمة علی المقدور واقول ان اتیتم الا الغی والانهماک فی الباطل وقلتم ان الجوهر والعرض من اقسام الحادث فنقول دلیلکم علی امتناع بقاء العرض یجری فی قدرة القدیمة البتة فح لابد لکم القول بکون القدیمة مع الحادث وسیتضح انشاء الله تعالی **الخامس** ان تعلق القدرة بالفعل معناه الایجاد وایجاد الموجود محال لانه تحصیل الحاصل بل یجب ان یکون الایجاد قبل الوجود لهذا اصح ان یقال اوجد فوجد واذا کان الایجاد مقدما کان القدرة مقدمة بمرتبتین واجیب بانه فرع ثبوت ان القدرة الحادثة موثرة والتقدم بحسب الذات کاف لتصحیح استعمال الفاء بینهما قلنا تاثیر القدرة الحادثة بمرتبة من الجلاء والبداهة لم یستطع امام الاشاعرة لانکاره والتجاء الی المصالحة بدون التراضی فانه قال القدرة یطلق علی مجرد القوة التی هی مبدء الافعال المختلفة الحیوانیة وهی القوة العضلیة التی هی بحیث متی انضم الیها ارادة احد الضدین حصل ذلک الضد ومتی انضم لهما ارادة الضد الاخر حصل ذلک الاخر ولاشک ان نسبتها الی الضدین سواء وهی قبل الفعل والقدرة ایض تطلق علی القوة المستجمعة لشرایط التاثیر ولاشک انها لاتتعلق الضدین معا والا اجتمعا فی الوجود بل هی الی کل مقدور غیرها بالنسبة الی مقدور واحد وذلک لاختلاف الشرایط وهذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لایتخلف عن المؤثر التام ولعل الشیخ الاشعری اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرایط التاثیر ولذلک حکم بانها مع الفعل وانها لاتتعلق بالضدین والمعتزله ارادوا بالقدرة مجرد القوة العقلیة فلذلک قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا اوجه للجمع بین المذهبین وبهذا یخرج جواب ابی علی بن سینا حیث قال العل القائم لایقدر علی القعود فانه غیر قادر بمعنی انه لم یحصل له بعد القوة المستجمعة لشرایط التاثیر وهو قادر بمعنی انه صاحب القوة العضلیة انتهی و قد اعترف الفخر الرازی فی بعض المواضع ان الایجاد لایتصور بدون تخلل العدم بین الموجِد والموجد وهذا المعنی قد یظهر من بعض الاحادیث ایضا ومع هذا الامر سهل المکان الادلة الاخر وکفی لبطلان مذهب الاشاعرة قول الشیخ فی الشفاء قد قال بعض الاوائل وغاریقون منهم ان القوة تکون مع الفعل ولاتتقدم وقال بهذا ایضا قوم من الواردین بعده بحین کثیر فالقائل بهذا القول کانه یقول ان القاعد لیس یقوی علی القیام ای لایمکن فی جبلته ان یقوم مالم یقم فکیف یقوم وان الخشب لیس فی جبلته ان ینحت منه باب فکیف ینحت وهذا القائل لامحالة غیر قوی علی ان یری ویبصر فی الیوم الواحد مرارا فیکون فی الحقیقة اعمی انتهی هذا کله بطریق العقل وقد وافق النقل العقل ایض وهذا وان لم یکن حجة علی الخصم لکنه یفید نا اطمینان القلب فنقول فی التوحید باسناده عن ابی عبد الله علیه السلام قال لایکون العبد فاعلا ولا متحرکا الا والاستطاعة معه من الله عزوجل وانما وقع التکلیف من الله عزوجل بعد الاستطاعة فلایکون مکلفا الا مستطیعا وایضا فیه باسناده قال الراوی سمعت اباعبد الله علیه السلام یقول لایکون العبد فاعلا الا وهو مستطیع وقد یکون مستطیعا غیر فاعل ولایکون فاعلا ابدا حتی یکون معه الاستطاعة وایضا فیه باسناده عن ابی عبد الله علیه السلام فی قول الله عزوجل وسیحلفون لو استطعنا لخرجنا معکم یهلکون انفسهم والله یعلم انهم لکاذبون قال اکذبهم الله فی قولهم لو استطعنا لخرجنا معکم وقد کانوا مستطیعین للخروج و ایضا باسناده عن ابی عبد الله علیه السلام قال ما امر العباد الا بدون سعتهم فکل شئ امر الناس باخذه فهم متسعون له وما لایتسعون له فهو موضوع عنهم ولکن الناس لاخیر فیهم وایضا فیه باسناده عن ابی عبد الله علیه السلام قال ما کلف الله العباد کلفة فعل ولانهاهم عن شئ حتی جعل لهم الاستطاعة ثم امرهم ونهاهم فلایکون العبد اخذا و

لاتارکا الا بالاستطاعة متقدمة قبل الامر والنهی وقبل الاخذ والترک وقبل القبض والبسط وایضا عن ابی عبد الله علیه السلام قال ابو بصیر سمعته یقول وعنده قوم یتناظرون فی الافاعیل والحرکات فقال الاستطاعة قبل الفعل لم یامر الله عزوجل بقبض ولابسط الا والعبد لذلک مستطیع وامثال ذلک من الاحادیث کثیرة وقد ورد فی روایة شاذة مایدل علی ان الاستطاعة مع الفعل وقد حملت علی التقیة او علی معان صحیحة لم نلبستها من الامور المهمة ذکرها ومن الحکایات ان جماعة من الیهود اجتمعوا الی ابی بحر الخاقانی قالوا اما فانا انت سلطان عادل منصف ومن المسلمین فی بلدک المجبرة وهم الذین یغلبهم فی الاقوال والافعال وهم یشهدون لنا انا لانقدر علی الاسلام ولا الایمان فجمع المجبرة وقال لهم ماتقولون فیما قد ذکره الیهود من احتجاجهم علی الاسلام فقالوا کذا نقول انهم لایقدرون علی الاسلام والایمان فطالبهم بالدلیل علی قولهم فلم یقدروا علیه فنفاهم ولحجتنا الاشاعرة بوجهین احدهما ان القدرة عرض والعرض لایبقی زمانین فلو کانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فیلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو مح اما ان العرض لایبقی زمانین فلانه لو لم یکن الامر کذلک کان العرض متصفا بالبقاء والبقاء عرض فیلزم قیام العرض بالعرض ویرد علیه امور **الاول** بالنقض بقدرة الله تعالی فانه لو لم یجز البقاء القدرتنا لم یجز لقدرة الله تعالی انما تترتب علی المعانی دون الالفاظ **والثانی** انا لانسلم ان البقاء امر مغایر لوجود العرض **والثالث** انا لانسلم امتناع قیام العرض بالعرض الا تری ان السرعة والبطؤ من عوارض الحرکة **والرابع** ان المحال انما هو وجود المعلول بدون ان یکون له علة اصلا واللازم هو سبقتها علی المعلول بدون تخلل الزمان وامتناع ذلک غیر معلوم **والخامس** انه لایجوز ان یتقدم القدرة علی الفعل وتبقی بتجدد الامثال کسائر الاعراض عند کثیر من این حصل لکم العلم بانها لیست کذلک و المحال انه احسن من جهة عدم مخالفته من حیث قیام العرض بالعرض ومن حیث التقدم علی الفعل کما یقول المعتزلة ومن حیث مقارنتها مع الفعل ایض کما هو مذهبکم بمذهب المعتزلة ایض لان مطلق القدرة مستمرة فی ضمن افرادها **السادس** سلمنا کل ذلک لکن دلیلکم هذا انما یتم اذا ثبت ان القدرة موثرة فی الفعل والا این العلة واین المعلول حتی یلزم الانفکاک بینهما فی صورة تقدم القدرة علی الفعل وهذا خلاف مذهبکم فلم یبق الا الالزام به علی العدلیة واین الالزام من الدلیل مع انک عرفت انه علی تقدیر حمله علی الالزام ایضا بلا انتظام الدلیل الثانی لهم ان القدرة لو کانت قبل الفعل لزم ان یکون الفعل ممکنا قبل نفسه وهذا اجتماع النقیضین بین وجود الفعل وعدمه واجیب اولا بالنقض بقدرة الباری فانها بالاتفاق قبل الفعل فما هو جوابکم فهو الجواب هنا واحتمال کون قدرة الله تعالی قدیمة وتعلقها حادثة مع الفعل جار فی القدرة الحادثة ایض بان یکون متقدمة وتعلقها یحدث مع الفعل وثانیا بالحل ان المحال انما هو وجود الفعل بشرط القبلیة علی نفسه اما بدون هذا الشرط فوجوده ووجود سائر الممکنات فی ازمنة اعدامها ممکنة بلا ریب فی ذلک الا تری انه یصح ان یقال قیام زید ممکن عند قعوده بخلاف شرط قعوده وهکذا وجود زید ممکن فی زمان عدمه دون ان یوجد بشرط عدمه وقد شهد جماعة کثیرة من علماء العامة بضعف هذین الدلیلین مع عدم ذکر دلیل سواهما والحال ان اقدامهم راسخة فی هذه العقیدة وهذا مما یضحک علیه الثکلی

الفصل الرابع فی ان القدرة صالحة للضدین

وهذا مما اتفقت علیه اراء جمیع العقلاء غیر الاشاعرة فان مذهبهم انها لاتتعلق بالضدین بل قالوا لاتتعلق بمقدورین مطلقا سواء کان متضادین او متماثلین او مختلفین ومنشاء هذا القول هو الامر المتقدم من ان القدرة لایکون

متقدمة على الفعل عندهم فانه صرح قالوا ان القدرة لا تكون الا مع المقدور ولا شك ان ما تجده عند صدور احد المقدورين مغايرة لما تجده عند صدور الاخر واقول هذا من قبيل بناء الفاسد على الفاسد كما عرفت وايضا لو لم يكن الطرف الاخر مقدورا لم يصح منه ترك الجانب المقدور ولا يفهم من القادر الا انه اذا شاء ان يترك ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذي هو ضده فهو مضطر لا قادر عليه وهو باطل كيف وعليه تتشبث الدعوة الى دين الحق والثواب والعقاب وستيضح ان شاء الله تعالى ان الارادة بالاتفاق عبارة عن صفة مخصصة لاحد المقدورين وهذا يستلزم صحة تعلق القدرة لكل من الجانبين فان كون كل من الطرفين مقدورا لا ينفك عن قادرية القادر والقادر لا يكون بدون القدرة فان قيل ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما نذهب اليه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا اذ ان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره ولك الآمدي على ما نقل عنه شارح المواقف ولئن سلمنا ان القادر على شيء لا بد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان يكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة قلنا هذا مدفوع بوجوه

الاول اما لانه يفهم من القادر الا من يكون متمكنا من الفعل والترك ولذا لا يقول احد من العقلاء ان الافعال الصادرة من الاشياء بالايجاب كالاحراق من النار مقدورة لها وان النار قادرة على الاحراق فلو لم يكن التمكن السطو معتبرا لجاز ان يقال انها صادرة عنها بالقدرة فان قيل هذا بناء على عدم القدرة في النار اصلا قلنا من اين حصل لكم العلم بان القدرة الغير المؤثرة التي اخترعتم لا يخلق الله تعالى فيها بالجملة اذ العرف لا يطلق لفظ القدرة الا حيث يجد التمكن بدون التفات الى وجود الصفة المخترعة التي لم تثبت بعد عدمها **والثاني** انا لا نسلم ان الذي احاط به بناء من جميع جوانبه قادر على الكون في مكانه في حالة هذه الاحاطة وعدم تمكنه من ضد هذا الكون ودعوى الاجماع غير مسموعة **والثالث** ان مطلوب المستدل ان مقتضى القدرة صحة التعلق بكل من الجانبين في حالة واحدة فحيث كانت القدرة حادثة عندكم ووقت الفعل لا يكون القدرة الصالحة لضده حاصلة في وقت الفعل سواء كانت عين القدرة الاولى او غيرها ولا يلزم خلاف مسلككم فسقط ما قال الآمدي والشاهد على بطلان مذهب الاشاعرة ان الفخر الرازي الذي هو امامهم لما راى سخافة مذهبه حاول المصالحة على الوجه الذي مر ذكره وهكذا فضل بن روزبهان فانه قال ولعل النزاع لفظي الا على الوجه الذي ذكره الامام الرازي فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكائن عند حدوث الفعل فكل فرد له متعلق والمعتزلة لم يجعل القدرة مطلقة متعلقة بجميع المقدورات اذا حدثت وحصل منه الفعل فعين ذلك الفرد يتعلق بضده بل يقول ان القدرة المادة مطلقا يتعلق بالضدين وهذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع لفظي تامل انتهى وهذا المصالحة باطلة لان الكلام في القدرة والحق باعتبار الصلاحية للتعلق لا في القدرة المطلقة التي تحتها افراد متعددة باعتبار التعلق بالفعل نفسها ان شارح العقايد قال ان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة وبقرينة ان مبنى الكلام الاشاعرة كما يظهر من مصنفاتهم هو عدم جواز بقاء القدرة عندهم لاستلزامه قيام المعنى بالمعنى فيكون متقدمة على الفعل فتكون مع الفعل فلا تكون هذه مع ترك الفعل والا لزم بقاءها هذا خلف وهذا كما في بقاء القدرة الشخصية

ويقول ان الفرض من افراد القدرة متعادية

كذا القدرة المطلقة فظهر ان مرامهم هو عدم جواز تعلق القدرة بالضدين مطلقا والا لزم بقاؤها واما المعتزلة فحيث كان بقاء الاعراض جايزا عندهم كانت القدرة الشخصية متقدمة على الفعل وباقية معه متعلقة به فاذا اراد القادر تركه صارت تلك القوة بعينها متعلقة بالترك بلا محذور عندهم فظهر من هنا ان هذه المصالحة انما نشأت منه بالغباوة والغواية

الفصل الخامس في معنى الارادة فقال كثير من المعتزلة الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينا او غيره وبه قال المحقق الطوسي في التجريد فزعم هؤلاء ان القدرة مع هذا الاعتقاد هي المخصصة لوقوع الفعل من الفاعل وقول بعضهم ان هذا الاعتقاد هو الداعي الى الفعل او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر اما الاشاعرة فعندهم ان الارادة صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا يخفى عليك ان هذا القدر مسلم عند الكل قال صاحب المواقف ان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع انتهى فكان مرادهم ان الارادة صفة مخصصة غير العلم بالنفع والظن به وغير الميل ولعل مستند المحقق الطوسي وكثير من المعتزلة ان الارادة لما لم يكن الميل بدليل انفكاكه كما على زعمهم اذا كان المريد قادرا على الفعل قدرة تامة وعدم الافتقار الى صفة مخصصة اخرى غير الاعتقاد بالنفع علم انها نفس الاعتقاد بالنفع ومستند القائلين بالميل هو عدم كفاية الاعتقاد بالنفع ما لم يحصل الميل القلبي على زعمهم ومزعوم الاشاعرة ان الارادة قد تحصل بدون الاعتقاد بالنفع والميل القلبي كما في الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بدون الاعتقاد المسطور فيه وبدون الميل والمعتزلة تدعي الضرورة في باب وجود الاعتقاد ولا نسلم عدم الاعتقاد في الهارب ونحو ذلك ولما كان هذه ... الجدوى ومعظم لم يكن في احد الجوانب ما يصلح للمستند اقتصرنا على هذا والله الهادي الى الحق والصواب

الفصل السادس في استلزام الامر والنهي الارادة والكراهة لم نسلم ... ان الامر ... المامور به ... والنهي دليل على كراهة صدور المنهي عنه والقرينة على ذلك ان مدلول اضرب العاصي مثلا واريد منك ضرب العاصي مثلا لزمان وهكذا مدلول لا تضرب واكره صدور الضرب منك وخالفت الاشاعرة في ذلك كل عاقل فقالوا ان الله تعالى يامر دائما بما لا يريده بل بما يكرهه ويريد خلافه وانه ينهى عما يريده فلزم عليهم التزام صدق ما هو معلوم الكذب بالضرورة مثلا قولنا اطلب منك الايمان طلبا جازما مطابقا للواقع ولا اريد منك الايمان بل اريد كفرك ارادة جازمة فان صدق هذه الجملة بجميع اجزائها ممتنع بالضرورة والتكلم بهذا سفه وجهل بالضرورة ولعلك بما قررنا تفطنت بضعف ما قال صاحب المواقف من انا لا نسلم ان الامر بخلاف ما يريد لا يعد سفها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به توضيحه وجوه ثلاثة **الاول** الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يامره ولا يريد منه الفعل اما الاول وهو ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما الثاني وهو انه لا يريد منه الفعل فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريده **الثاني** انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يامره بفعل بحضور الملك ويريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه منه فقد امر بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يامر بما يؤدي الى هلاكه اجيب بانه قد يامر به اذا علم انه لا يحصل وكان له في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا **الثالث** ان الملجأ الى الامر قد يامر ولا يريد فعل المامور به بل يريد خلافه ولا يعد سفها انتهى كلام صاحب المواقف وشارحه لان مرادنا ان الطلب الواقعي لا يخلو عن ارادة اتيان المامور بالمطلوب

الفصل الخامس في معنى الارادة

الفصل السادس في استلزام الامر والنهي الارادة والكراهة

والا لما امتنع عند العقل اجتماع قولنا اطلب منك الضرب طلبا مطابقا للواقع مع قولنا ارید منك ان لا تضرب البتة فی الصدق هذا علی سبیل الاجمال اما لو اردنا تضعیف ما قال تفصیلا فنقول هکذا یعلم کل عاقل انه فرق بین الطلب واظهار الطلب کما هو کذلك بین الارادة واظهار الارادة ودعوانا التلازم بین الطلب نفسه وبین الارادة نفسها وهکذا بین الاظهارین لا بین اظهار الطلب ونفس الارادة وبالعکس واذا عرفت ذلك فاعلم انه فی صورة الاختبار والامتحان انما وجد اظهار الطلب کما وجد اظهار الارادة لا نفسهما کما قوله یقال امتثل امر سیده مدفوع بان منشاء هذا هو اظهار الطلب بدون قیام قرینة صارفة عنه الا تری انه لو قال السید فی الصورة المسطورة ارید منك کذا فاذا اتی العبد بالفعل یقال اتی العبد بما یطابق مراد السید مع انك تقول ان الارادة لا توجد فی هذه الصورة فما هو جوابك فهو جوابنا وایضا لو قال السید لعبده انا امرك غدا عند حضور زید اعطاء الدینار ایاه وانت البتة لا تعطه ایاه فاذا جاء الغد وقال السید للعبد عند حضور زید اعط زیدا دینارا فح لو لم یعط العبد دینارا ینبغی علی قولکم ان یکون العبد عاصیا ومطیعا معا وهذا مح ویعلم من هنا انه فی الصورة المسطورة انما وجد صورة الطلب لا نفسه وهکذا الکلام فی صورة عتاب الملك فضارب عبده فانه لیس مطلوبه الصمیمی اتیان العبد بما امر به کما هو لیس بمراده ایضا وهکذا فی صورة الالجاء بلا تفاوت والعجب من تدبیر هذا الرجل فانك عرفت فی مبحث الکلام انه قال لو قالت المعتزلة انه ای المعنی النفسی الذی یغایر العبارات فی الخبر والامر هو ارادة فعل یصیر سببا لاعتقاد المخاطب علم المتکلم بما اخبر به او یقتضیه لاعتقاد ارادة المتکلم لما امر به لم یکن بعید اولیس یتجه علیه ان الرجل قد یخبر بما لا یعلم او یامر بما لا یرید وح لا یثبت معنی نفسی یدل علیه بالعبارات مغایرة للارادة کما تدعیه الاشاعرة انتهی وههنا لم یشعر بتضعیف من قال من قبل اهل نحلته مع انه کان ضعیفا عنده کما عرفت ومنشاء هذا القول الفاسد هو القول بخلق الله تعالی جمیع المکونات بالقدرة والاختیار لانهم لما قالوا بخلق الله تعالی جمیع ما فی العالم من الجواهر والاعراض ومنه افعال العباد ومن جملة تلك الافعال قتل النفس بغیر حق وشرب المسکرات ونحو ذلك من المنهیات وترك الصلوة والزکوة والایمان بالله ورسوله وخلق الافعال بالاختیار لا یتصور الا بالارادة وقالوا ان الله تعالی مرید لجمیع المنهیات الواقعة من العصاة وکاره جمیع الفرائض الواجبة الغیر الصادرة عن العباد کما سیاتی وشناعة هذا القول لا تکاد تخفی علی احد من عبدة الاوثان فضلا عمن یدعی الاسلام والایمان و تری بعض النواصب التجاء الی القول بان المراد من الارادة عند الاشاعرة التقدیر وزعم ان اختیار هذا القول مما ینجی عن هذا العار والشنار واستحقاق النار التی وقودها الناس والحجارة وانا اقول الامر لیس کذلك لانك علمت ان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة للفعل فان کانت ارادة الله تعالی لافعاله هی التقدیر کان التقدیر هو المؤثر مع القدرة فی افعال العباد وترکها فالمحذور بحاله وایضا الظاهر ان معنی الارادة غیر التقدیر لانه یصح ان یقال قدر ثم اراد وبالجملة خلق الله تعالی افعال العباد المنهی عنها بالارادة مع النهی عنها وعدم خلقه تعالی افعال العباد المامور بها مع الامر بها والتعذیب علی ترکها مع کون الترك ایضا من افعاله تعالی کاف للعدو وکما لا یخفی

الفصل السابع

قالت الاشاعرة انه تعالی مرید لجمیع الکائنات غیر مرید لما لا یکون وقالت العدلیة هو تعالی مرید لجمیع افعاله وایضا هو مرید لجمیع افعال العباد التی اوجبها علیهم او ندبها بمعنی انه تعالی یرید ان یصدر هذه الافعال منهم باختیارهم امتثالا لامره تعالی وکاره للمعاصی والکفر بمعنی انه یکره ان یصدر تلك المعاصی باختیارهم وکذا کاره المکروهات ولا یریده واما المباح وافعال غیر المکلف فلا یتعلق بها ارادة ولا کراهة علی الوجه الذی ذکرنا فی الواجب والمندوب والحرام والمکروه نعم هذا تعلقت ارادته الازلیة بان یفوض صدور المباحات منهم صدورها الی ارادتهم وقدرتهم صنعوا فیها ما شاءوا الا بمعنی انهم مستقلون

فیما مستغنون عن اقدار الله تعالی وتمکینه بل بمعنی انهم مجازون فیه ولما کان علم الله تعالی بالاصلح هو الارادة عند اکثر علماء الامامیة او کانت ارادة الله تعالی عبارة عن نفس الایجاد کما یستفاد من ظواهر الاحادیث الت المسئلة الی ان الله تعالی العلم بالاصلح فی تکلیف العباد بالاتیان بالواجبات والمندوبات وفی صدورها عنهم بالاختیار وفی المنهیات بالعکس او الی ان ارادته تعالی نفس التکلیف والطلب او تهیئة الاسباب ونحو ذلك والله یعلم بحقیقة الحال ومما یجب التنبیه علیه فی هذا المقام هو انه فرق بین ارادة فعل نفسه وبین ارادة فعل الغیر فان ارادة فعله یقتضی کون الفعل مقدورا للمرید بخلاف الثانی فانه قد یکون غیر مقدور للمرید نعم ینبغی ان یکون للغیر مقدورا اذ مراد الاشاعرة من کونه تعالی مریدا للکائنات کونه مریدا علی النهج الاول لان کل کائن فعل الله تعالی ومخلوقه بخلاف الامامیة والمعتزلة فان مرادهم من کونه الله تعالی مریدا لما امر به انما هو علی النهج الثانی کما لا یخفی واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاشاعرة استدلت علی انه تعالی مرید للکائنات بانه تعالی خالق الاشیاء اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة ولا یخفی علیك ان بناء هذین الوجهین علی قاعدة قد انهدمت عن اصلها فیما سبق فلله الحمد علی ذلك اما قولهم انه تعالی غیر مرید لما لا یکون فلانه تعالی عالم من الکافر مثلا انه لا یؤمن فکان الایمان منه محالا لامتناع ان ینقلب العلم جهلا والله تعالی عالم باستحالته والعالم باستحالة الشیء لا یریده بالضرورة اقول هذا الکلام لغو لا معنی له لان مذهبهم ان الله تعالی خالق للایمان والکسب فی ای محل اراد فما معنی انه تعالی عالم بان الکافر لا یؤمن والمناسب لمسلکهم ان یقال ان الله تعالی لما لم یخلق الایمان فی الکافر علمنا انه لم یرد و الا لزم العجز وایضا یرد علیهم ان العلم حکایة فکیف یکون علة لاستحالة الایمان کما سبق وکلامهم هذا یجر الی ان لا یکون فی العالم ممکن اصلا بل اما واجب وممتنع وهل هذا الا السفسطة وتخریب کثیر من القواعد المقررة کما لا یخفی علی المهرة و ایضا استدلوا علی کونه تعالی غیر مرید لما لا یکون بانه لا یتصور من العالم باستحالة الشیء صفة مرجحة لاحد طرفیه لان احدهما مستحیل والاخر واجب فلا معنی لترجیح الصفة واورد علیه السید الشریف مع کونه منهم علی الظاهر بان عدم ایمان الکافر مراد الله تعالی مع کونه واجبا وایضا هو منقوض بما علم الله وجوده کایمان المؤمن فان احد طرفیه واجب والاخر ممتنع فلا وجه لترجیح الصفة انتهی **اقول** والسر فی هذا هو ما تلونا علیك ان هذا وجوب وامتناع لاحق ومتاخر عن الامکان الذاتی فان الایمان بالنظر الی ذاته لم یکن واجبا ولا عدمه ممتنعا والا لما وقع التکلیف ثم لما علم الله تعالی ان العبد یؤمن باختیاره حکمنا بهذه الحیثیة انه واجب وعدمه ممتنع وایضا استدلت الاشاعرة بظاهر قوله صلی الله علیه واله ما شاء الله کان وما لم یشا لم یکن لان عکس نقیض قولنا ما شاء الله کان ان ما لم یکن لم یشاء وهو حاصل قولهم انه تعالی غیر مرید لما لم یکن مثل الایمان ابی لهب وغیره من الکفرة التی ماتت علی الکفر مع انه امرهما ونقیض قولنا وما لم یشا لم یکن ان ما کان فهو بمشیته ککون ابی جهل کافرا والشیطان عاصیا ونحو ذلك وهو حاصل قولنا انه تعالی مرید للکائنات والجواب ان الحدیث اذا خالف ظاهر الکتاب وجب حمله علی معنی یطابق الکتاب وهذا الحدیث کذلك لان قوله تعالی سیقول الذین اشرکوا لو شاء الله ما اشرکنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شیء کذلك کذب الذین من قبلهم یدل علی ان اسناد الشرك وتحریم الکفار بعض الاشیاء الی الله تعالی کذب و افتراء وهذا خلاف مستفاد الحدیث فیکون المراد من الحدیث والله یعلم ان ما شاء الله کونه حتما علی البت من افعاله تعالی او افعال غیره علی سبیل الالجاء والاضطرار کان ومعنی ما لم یشاء ما لم یکن ان ما شاء ان لا یکون لم یکن اطلاقا للازم علی الملزوم وهذا شایع الا تری الی ما روی الکلینی باسناده عن ابی الحسن علیه السلام قال ان لله ارادتین ومشیتین ارادة حتم وارادة عزم ینهی وهو یشاء ویامر وهو لا یشاء او ما رایت انه نهی ادم وزوجته ان یاکلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم یشاء ان یاکلا لما غلبت مشیتهما مشیة الله تعالی لانه لو لم یکن الامر علی ما قلنا لم یلزم بعدم المشیة الالهیة غلبة مشیتهما علی مشیة الله تعالی کما لا یخفی

[illegible]

المراد من المشية المثبتة التى تكون لافعال نفسه وقد عرفت انها نحو آخر من المشية التى تتعلق بفعل غيره لان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فى الاحتياج اصم قيد الى الكلام او يقرآن قوله ماشاء الله كان اما شاء الله كونه كان كما هو الظاهر ولا نسلم ان مشية الله تعالى تعلقت بتكوين افعال الاختيارية للعباد بل انما تعلق بتعلق مشيته بتكوين العباد للافعال الذين امرهم الله بها ولا يستفاد من الحديث ان ما شاء الله تعالى من تكوين العباد للافعال الاختيارية كان فتفطن ومستمسكنا معاشر العدلية فيما قلنا امور **الاول** انه لو كان تعالى مريد الكفر الكافر وقد امره بالايمان فالآمر بخلاف ما يريده يعد سفيها كما اتضح ولاح تعالى الله من ذلك علوا كبيرا **الثانى** لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان فعله والاتيان به موافقة مراد الله تعالى فيكون طاعة ويكون هو مثابا وانه باطل بالضرورة من الدين واجيب بان الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها اقول هذا الجواب مدفوع بما قد عرفت ان الطلب الواقعى مستلزم للارادة وايضا على هذا لو قال السيد لعبده ايها العبد اريد منك ان تاتى باللحم من السوق والعبد اتى به امتثالا لمولاه ينبغى ان لا يقال ان العبد اطاع السيد فى الاتيان باللحم لعدم الامر ح على ما زعمت فهذا باطل اما ما قال الآمدى من انه يدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد تحصيل شيئا من الخير وقع المراد من الاخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد من الطاعة كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال فى العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة انتهى فهو سخيف اما علم ان الاطاعة والامتثال انما يحصلان باتيان المامور به من حيث انه مامور به فعدم عد فعل الفاعل من الطاعة بناء على انه لم يات بالفعل بنية موافقة ارادة المريد لعدم الشعور بارادته وكذا الحال لو طلب زيد مثلا من عمرو فعلا فى حال غيبته ثم اتى به عمرو قبل حصول العلم بالطلب لم يعد فعله من الطاعة بعين ما ذكرنا فحال الامر والارادة ثم لا يتفاوت **الثالث** لو كان الكفر مراد الله تعالى لوقع بقضائه والرضا بالقضاء واجب فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقا واجيب بان الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء والحاصل ان الانكار بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية والرضا بالعكس والفرق بينهما ظاهر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا اقول ليت شعرى كيف صار شعار هؤلاء الاشاعرة اخفاء الحق وترويج الباطل هل احد من العقلاء يحكم بان معنى الرضا بالقضاء ان الرضا بفعل الله تعالى من حيث انه صدر منه وان كان عدم الرضا واجبا من حيث وقوع هذا الفعل بعينه على محل بدون مدخلية المحل واختياره بل المراد منه كما هو الظاهر هو الرضا بالمقضى اى بما اختاره الله لعبده من البلايا والمحن والمصائب فان عدم الرضا بها مناف للعبودية وسياتى لذلك مزيد توضيح وتفصيل فى وجوب الرضا بالقضاء **الرابع** لو اراد الله تعالى الكفر وخلاف مراد الله ممتنع عندكم كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق واجيب بان الذى يمتنع التكليف ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة اما لاستحالته فى نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره من الانسان فى مجارى العادات كالطيران فى الجو واما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والايمان فى نفسه امر مقدور وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر اقول مراد المستدل هو ان التكليف بالمحال ممتنع بائى نحو كان لانه سفه والعندية لا يجدى نفعا اذا كانت عارا وشنارا لصاحبها كما سيتضح ان شاء الله تعالى فى مبحث امتناع التكليف بما لا يطاق **الخامس** ان الايات دلت على ان المعاصى والقبائح ليست بمرادة لله تعالى منها قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم للسطور قيل ذلك والمعنى واجيب بانهم قالوا ذلك سخرية من النبى صلى الله عليه وآله ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته لذلك ذمهم بالتكذيب دون الكذب لان ذلك الكلام فى نفسه صدق وحق اقول اذا كان كلامهم هذا مطابقا للواقع كان استدلالهم هذا على عدم ارادة الله تعالى منهم الاسلام وعدم ارادته تعالى منهم عدم التحريم صحيحا تاما مفحما للنبى صلى الله عليه وآله

فلا معنى للحمل على السخرية ولا وجه لذم الله تعالى اياهم بالتكذيب ولما كان الله تعالى امرهم بالتوحيد ونهاهم عن تحريم الاشياء من قبل انفسهم وكان الامر مستلزما للارادة والمشية والنهى للكراهية فاذا قالوا لو شاء الله ما اشركنا الخ كذبوا الله تعالى ورسله ولا ريب فى ان تكذيب الصادق كذب بالضرورة فكان ذكر التكذيب مغنيا عن ذكره فعلم من هنا سخافة قوله لان ذلك الكلام فى نفسه صدق وحق ومنها قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فانه يدل على ان كل ما يكون سيئة اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا والجواب الذى اجابوا به يدل على عجزهم عن الجواب وهو ان المراد من المكروه المكروه عند العقلاء او المراد من المكروه المنهى عنه ومنها قوله تعالى والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هى الارادة فالفساد ليس بمراد **واجيب** بان المحبة ارادة خاصة وهى ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام اقول التزام امثال تلك التكلفات ليبعد عن الحق ويقرب الى الباطل فان حاصل هذا المعنى على قولهم يؤول الى ان الله تعالى يخلق الفساد ويريد الفساد ولا يحبه وهل يقول به الا مجنون **ومنها** قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فلا معنى لعدم الرضا مع ارادته وفعله بلا اكراه واجيب بان الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤيده ان العبد لا يريد الالام والامراض وليس مامورا بارادتها وهو مامور بترك الاعتراض اقول مرادنا ان الفعل اذا كان بالارادة والاختيار يستلزم الرضا به من الفاعل فانه لا معنى لان يفعل الفاعل فعلا بالارادة بلا اكراه واجبار وبدون غرض وغاية مع عدم الرضا به وهذا ظاهر نعم اذا كان الفعل للغير فيمكن ان لا يكون مراد المريد يكون فعله ومع هذا يجب الرضا به والالام والامراض التى تكون فى العباد من قبل الله تعالى من هذا القبيل ومنها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد لانه يدل على ان الكفر والمعاصى ليست بمرادة لله تعالى والا لكان الله تعالى مريدا لظلم العباد لا محالة فان اى ظلم اعظم من خلق الكفر والشرك فى العباد ثم تعذيبهم ابد الآباد ومنها قوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون لان هذا الخطاب عام شامل للكفار والعصاة فدل على انه تعالى اراد تطهير جميع الناس لكن لم يحصل لبعضهم بسبب سوء اختيارهم واختيارهم الكفر والشرك فعلم من هنا ان الارادة الالهية المتعلقة بالافعال الاختيارية للعباد لا يستلزم وقوع المراد وان كفر الكافر ليس بمراد لله تعالى ولا بخلقه والا لا معنى لارادة التطهير مع ارادة التنجيس اعنى الكفر **ومنها** قوله تعالى يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم بتقريب ما تقدم وبهذا التقريب قوله تعالى والله يريد ان يتوب عليكم وبازاء هذه الايات آيات تدل بظاهرها على ما ذهب عليه الاشاعرة منها قوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم **ومنها** قوله تعالى حكاية عن شعيب قد افترينا على الله كذبا ان عدنا فى ملتكم بعد اذ نجانا الله منها وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا **ومنها** قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين ○ ونحو ذلك والجواب عن كل ذلك انه لا بد من حمل المشية على المشية الملجئة ونحو ذلك من التاويلات الصحيحة التى ذكرت فى كتب الاصحاب تركنا ذكرها خوفا عن تطويل جمعا بينها وبين الايات التى ذكرناها والدلائل العقلية التى تلوناها عليك والقول المجمل فى ذلك ما قال الشيخ الجليل مولانا النبيل الشيخ المفيد رحمة الله عليه وهو ان الحق فى ذلك ان الله تعالى لا يريد الا ما حسن من الافعال ولا يشاء الا الجميل من الاعمال ولا يريد القبائح ولا يشاء الفواحش تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا قال الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وقال الله تعالى والله يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال الله تعالى يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم الخ والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا فخبر سبحانه

انه لا يريد بعباده العسر بل يريد بهم اليسر انه يريد لهم البيان ولا يريد بهم الضلال ويريد التخفيف عنهم ولا يريد التثقيل عليهم
فلو كان سبحانه مريدا لمعاصيهم لنافى ذلك ارادة البيان لهم والتخفيف عنهم واليسر لهم فكتاب الله تعالى شاهد
بضد ما ذهب اليه الظالمون المفترون على الله الكذب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فاما ما تعلقوا
به من قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه الى الاية فليس للمجبرة به تعلق ولا فيه حجة من قبل ان المعنى فيه من اراد الله
ان ينعمه ويثيبه جزاء على طاعته شرح صدره للاسلام بالالطاف التي يحبوه بها فيسير له بها استدامة اعمال الطاعات
والهداية في هذا الموضع هي التنعيم قال الله تعالى فيما خبر به عن اهل الجنة الحمد لله الذي هدانا لهذا الاية اي انعم به
اثابنا اياه والضلال في هذه الاية هو العذاب قال الله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر فسمى العذاب ضلالا والنعيم
هداية والاصل في ذلك ان الضلال هو الهلاك والهداية النجاة قال الله تعالى حكاية عن العرب اذا ضللنا في الارض
ائنا لفي خلق جديد يعنون اذا هلكنا فيها وكان المعنى في قوله تعالى من يرد الله ان يهديه ما قدمناه ومن يرد ان يضله
ما وصفناه والمعنى في قوله يجعل صدره ضيقا حرجا يريد سلبه التوفيق عقوبة له على عصيانه ومنعه الالطاف جزاء له على
اساءته وشرح الصدر ثواب الطاعة بالتوفيق وتضييقه عقاب المعصية بمنع التوفيق وليس في هذه الايات على ما بيناه
لاهل الخلاف فيما ادعوه من ان الله تعالى يضل عن الايمان ويصد عن الاسلام ويريد الكفر ويشاء الضلال واما قوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض
جميعا فالمراد به الاخبار عن قدرته وانه لو شاء ان يلجئهم الى الايمان ويحملهم بالاكراه والاضطرار لكان على ذلك قادرا لكنه شاء منهم الايمان
على الطوع والاختيار واخر الاية يدل على ما ذكرناه وهو قوله تعالى افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين يريد ان الله تعالى قادر
على اكراههم على الايمان لكنه لا يفعل ذلك ولو شاء لتيسر عليه وكلما يتعلقون به من امثال هذه الاية فالقول فيه ما ذكرنا
او نحوه على ما بيناه وفرار المجبرة من اطلاق القول بان الله يريد ان يعصى ويكفر به ويقتل اولياءه الى القول بانه يريد
ان يكون ما علم كما علم ويريد ان يكون معاصيه قبائح منهيا عنها وقوع فيما هربوا عنه وتورط فيما كرهوه وذلك انه
اذا كان ما علم من القبيح كما علم وكان تعالى مريدا لان يكون ما علم من القبيح كما علم فقد اراد القبيح واراد ان يكون قبيحا فما معنى فرارهم من شيء الى
نفسه وهربهم من معنى الى عينه فكيف يتم لهم ذلك مع اهل العقول وهل قولهم هذا الا كقول انسان انا لا اسب زيدا لكني اسب ابا عمرو
زيد هو ابو عمرو وكقول اليهود اذا قالوا سخرية بانفسهم نحن لا نكفر بمحمد صلى الله عليه وآله لكنا نكفر باحمد فهذا ا
رعونة وجهل ممن صار اليه انتهى كلامه اعلى الله في الجنة مقامه بقي هنا بعض روايات مروية في كتب اصحابنا موهمة
لخلاف ما ذهبنا اليه منها ما رواه الكليني باسناده عن علي بن ابراهيم الهاشمي قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر
عليهما السلام يقول لا يكون شيء الا ما شاء الله تعالى واراد وقدر وقضى قلت ما معنى شاء قال ابتداء الفعل قلت ما معنى
قدر قال تقدير الشيء من طوله وعرضه قلت ما معنى قضى قال اذا قضى امضاه فذلك الذي لا مرد له وما رواه باسناده
عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه الخصال السبع بمشيته وارادته وقدره
وقضائه واذنه وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر وما رواه باسناده عن ابي بصير قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام شاء واراد وقدر وقضى قال نعم قلت واحب قال لا قلت وكيف شاء واراد وقدر وقضى
ولم يحب قال هكذا خرج الينا وما رواه ايضا باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول امر الله ولم يشاء وشاء
ولم يامر امر ابليس ان يسجد لادم وشاء ان لا يسجد ولو شاء لسجد ونهى ادم ان اكل الشجرة وشاء ان ياكل منها ولو لم يشاء
لم ياكل وما رواه ايضا باسناده عن ابي الحسن عليه السلام قال ان لله ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة

عزم ينهى وهو يشاء ويامر وهو لا يشاء او ما رايت انه نهى آدم وزوجته ان ياكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشاء
ان ياكلا لما غلبت مشيتهما مشية الله تعالى ونحو ذلك من روايات اخر وانا اقول وبالله التوفيق لا ريب في ان ظواهر
تلك الاحاديث موهمة لما ذهب اليه الاشاعرة من ان كلما هو كائن هو مراد الله تعالى وكلما لم يكن فلم يتعلق به الارادة
لكن قيام الحجج الباهرة ونهوض الادلة المنيرة حاكم على ان الروايات محمولة على خلاف ظاهرها وتوضيح ذلك انه من ضروريات
المذهب الامامي ان اصول الدين خمس ومن جملتها العدالة كما مر والحديث المصرح بربتية العدل ان اساس الدين التوحيد
والعدل وقد بلغ ظهور ذلك مرتبة يسميهم المخالف والمؤالف بالعدلية فهكذا من ضروريات مذهبنا كما يتبين من لوازم العدل ان يكون العبد فاعلا مختارا وبعد ذلك
وهذا حجتنا مضافا الى ادلة عقلية صحيحة نقلية تقدم بعضها لا يسع هذا الموضع بحصرها وقد مر المعنى وسيطلع انشاء الله تعالى على جملة
منها معنى مشهورة في تضاعيف الكتاب بالجملة الانموذج منها قوله تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد وقوله تعالى ما اصابك من
سيئة فمن نفسك وقوله تعالى وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وقوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا
ولكن الناس انفسهم يظلمون وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا
الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ونحو ذلك من الايات
الكثيرة وما رواه الكليني رحمه الله باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال من زعم ان الله يامر بالفحشاء
فقد كذب على الله ومن زعم ان الخير والشر اليه فقد كذب على الله وما رواه عن الحسن بن علي الوشاء عن ابي الحسن الرضا عليه السلام
قال سالته فقلت الله فوض الامر الى العباد قال الله اعز من ذلك فقلت فجبرهم على المعاصي قال الله اعدل واحكم من ذلك
قال ثم قال الله يا ابن آدم انا اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك وما رواه
باسناده عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا ان الله ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها
وما رواه ابن بابويه عن يزيد بن عمر قال دخلت على علي بن موسى الرضا ع فقلت له يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله روي لنا
عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام انه قال لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين ما معناه فقال من زعم ان الله عز وجل يفعل افعالنا
ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر ومن زعم ان الله عز وجل فوض امر الخلق والرزق الى حججه فقد قال بالتفويض والقائل بالجبر
كافر والقائل بالتفويض مشرك فقلت يا ابن رسول الله فما امر بين امرين قال وجود السبيل الى اتيان ما امروا به وترك ما نهوا عنه
فقلت فهل لله عز وجل مشية وارادة في ذلك فقال اما الطاعات فارادة الله تعالى ومشيته فيها الامر بها والرضا لها و
المعاونة عليها وارادته ومشيته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها فقلت فهل لله عز وجل فيها
القضاء قال نعم ما من فعل يفعله العباد من خير وشر الا ولله فيه قضاء قلت فما معنى هذا القضاء قال الحكم عليهم بما يستحقونه
على افعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والاخرة وقد مر هذا الحديث فيما سبق ايضا وما رواه ابن بابويه في التوحيد باسناده
عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا قال باعمالهم شقوا وما رواه
باسناده عن ابن ابي عمير قال سألت ابا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله الشقي من شقي
في بطن امه والسعيد من سعد في بطن امه فقال الشقي من علم الله وهو في بطن امه انه سيعمل اعمال الاشقياء والسعيد من
علم الله وهو في بطن امه انه سيعمل اعمال السعداء قلت فما معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له فقال ان الله
عز وجل خلق الجن والانس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله عز وجل وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فيسر كلا لما خلق له فالويل لمن استحب العمى على الهدى وما رواه عن ابي الصلت قال سأل المأمون يوما علي بن موسى الرضا
عليه السلام فقال له يا ابن رسول الله ما معنى قول الله عز وجل ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس

حتى يكونوا مؤمنين وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله فقال الرضا عليه السلام حدثني ابي موسى بن جعفر عن ابيه جعفر بن محمد عن ابيه محمد بن علي عن ابيه علي بن الحسين عن ابيه الحسين بن علي عن ابيه علي بن ابي طالب عليهم الصلوة والسلام ان المسلمين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وآله لو اكرهت يا رسول الله من قدرت عليه من الناس على الاسلام لكثر عددنا وقوينا على عدونا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما كنت لالقى الله عز وجل ببدعة لم يحدث الي فيها شيء وما انا من المتكلفين فانزل الله تبارك وتعالى يا محمد ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا على سبيل الالجاء والاضطرار في الدنيا كما يؤمنون عند المعاينة ورؤية الناس في الآخرة ولو فعلت ذلك بهم لم يستحقوا مني ثوابا ولا مدحا لكني اريد منهم ان يؤمنوا مختارين غير مضطرين ليستحقوا مني الزلفى والكرامة ودوام الخلود في جنة الخلد أفانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين واما قوله عز وجل وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله فليس ذلك على سبيل تحريم الايمان عليها ولكن على معنى انها ما كانت لتؤمن الا باذن الله فاذنه امره لها بالايمان ما كانت مكلفة متعبدة والجاؤه اياها الى الايمان عند زوال التكليف والتعبد عنها فقال المامون فرجت عني فرج الله عنك وامثال ذلك قد مرت في مبحث كون العبد فاعلا مختارا وفي كون الاستطاعة قبل الفعل وقد بقي بعد نحو ذلك روايات اخر لم يتفق تسطيرها في الكتاب والحاصل ان كل من تتبع اخبار ائمتنا عليهم السلام من اهل الديانة والورع حق التتبع وتامل فيها حق التامل واطلع على اقوال اصحاب الائمة والعلماء الذين نشأوا بعد زمانهم الى زماننا هذا المقتبسين بالانوار من مشكاتهم والمقتفين آثارهم لاح عليه واتضح ان مذهب الائمة هو عدالة الله تعالى ونفي الظلم عنه وكانوا عليهم السلام شديد الاهتمام في ذلك فح لو رأى العاقل اللبيب بعض الروايات المنسوبة اليهم الموهمة بخلاف ما هو المعلوم المتيقن من مذهبهم يحكم حكما جازما ان تلك الروايات ليست على ظواهرها ونظير هذا انه لما قامت الادلة العقلية والنقلية على انه تعالى ليس بجسم وليس في مكان مثلا حملنا على خلاف الظاهر واولنا الى ما يطابق الادلة كلما وجدنا في الكتاب العزيز مما يوهم خلاف ذلك من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والرحمن على العرش استوى ونحو ذلك وايضا يظهر على المتتبع الماهر ان اهتمام ائمتنا عليهم السلام كان شديدا في اثبات قدرته تعالى واختياره وتسلطه على العباد وسائر مخلوقاته ولذا ترى انهم عليهم السلام بالغوا في البداء ردا على اليهود الذين يقولون ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا لا يمكن لله تعالى الآن فيها التغير والتبديل اصلا فاثبتوا عليهم السلام ذلك واثبتوا انه تعالى كل يوم في شان من اعدام شيء واحداث آخر واماتة شخص واحياء آخر لئلا يترك العباد التضرع الى الله ومسئلته وطاعته والتقرب اليه كما عرفت في مبحث البداء وهكذا قالوا اظهارا لمزيد قدرته تعالى واختياره ان الامر بين بين ردا على المفوضة القائلين بان العباد مستقلون في افعالهم الاختيارية والانقياد الى الله ثم عن منع العباد عن ايقاع الافعال الاختيارية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهكذا اظهروا عليهم السلام كون الامر بين بين ردا على المجبرة القائلين بكون جميع الخيرات والشرور من قبل الله ثم وكلها مخلوقة لله تعالى ولما كان العدل الذي هو عدم حوم الظلم حول ساحة كبريائه فكلامهم عليهم السلام في هذا المقام دائر بين اثبات قدرته تعالى واختياره وبين عدله ونفي الظلم عنه فتارة اقتضى المقام اثبات قدرته تعالى وتسلطه على العباد وكون نواصيهم بيده تعالى فح تكلموا عليهم السلام بامثال قولهم لا يكون شيء الا ما شاء الله وما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن ومما روي انه قيل لعلي عليه السلام ان رجلا يتكلم في المشية فقال ادعه لي فقال فدعي له فقال يا عبد الله خلقك الله لما شاء او لما شئت قال لما شاء قال فيمرضك اذا شاء او اذا شئت قال اذا شاء قال فيشفيك اذا شاء او اذا شئت قال اذا شاء قال فيدخلك حيث يشاء او حيث شئت قال حيث يشاء قال فقال علي عليه السلام لو قلت غير هذا لضربت

الذي فيه عيناك ومما روي عن ميمون القداح انه دخل على ابي عبد الله عليه السلام او ابي جعفر عليهما السلام رجل من اتباع بني امية مخفيا عليه فقلنا له لو تواريت وقلنا ليس هو ههنا قال بلى ايذنوا له فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الله عز وجل عند لسان كل قائل ويد كل باسط لا يستطيع ان يقول الا بما شاء الله فدخل عليه فساله عن اشياء آمن بها وذهب ومما روي انه ... عليه السلام اوحى الله عز وجل الى داود يا داود تريد واريد ولا يكون الا ما اريد فان اسلمت لما اريد اعطيتك ما تريد وان لم تسلم لما اريد اتعبتك فيما تريد ثم لا يكون الا ما اريد ومما ورد ردا على المفوضة وقد مر كثير منه ومقصودهم عم كما هو ظاهر ان ما شاء الله واراد مشية حتمية وارادة ملجئة كان وانكار من افعال العباد لكن الله تعالى اراد الابتلاء والاختبار والتمييز بين الخبيث والطيب ... وقع التصريح بذلك لها في الحديث الرضوي عليه السلام الذي فيه ذلك بل مشيته الكائنة المتحققة بالنسبة الى الطاعات الامر بها والرضا والمعاونة عليها ... بالنسبة الى المعاصي التي وقعت من العصاة لم يتعلق ارادته ومشيته الا بالنهي عنها والسخط لها والخذلان عليها تماما صرح به المعصوم الصادق عليه السلام في الحديث الذي سبق ذكره لئلا يلزم الظلم في التعذيب تعالى الله عن ذلك ولما لم يمنع الله تعالى العبد العاصي عن ترك المامور به ولم يلجئهم الى الفعل واعان العبد المطيع على ترك المعاصي ونهى عن ارتكابها ولم يمنع عن ارتكاب المعاصي بعضا مع القدرة عليه صح ان يقال لا يكون شيء الا ما شاء الله وهذا بالنسبة الى ارتكاب المعاصي وترك الطاعات مجاز على حد قول ابيه احد الآخر اذا سقط الولد في البير عن حضور هذا الآخر مع قدرته عن منع الولد من السقوط انت طرحته في البير هكذا ينبغي تحقيق المقام ولله الحمد على ذلك وتارة اقتضى المقام اثبات عدالته ونفي الظلم عنه تعالى ردا على المجبرة فح حدثونا امثال الاحاديث التي ذكرناها من قبيل الانموذج للاحاديث الجمة المذكورة في الكتب الاصحاب الموافقة للآيات الكثيرة من الكتاب وبعد اللتيا والتي القول المتحصل ان مشيته تعالى بالنسبة الى ارتكاب العبد للمعصية وترك الطاعة بمعنى عدم منعه تعالى لعبد عن الارتكاب او الترك مع قدرته تعالى وان كان هذا مجازا وكون الاسباب والآلات منه وحكمته ظاهرة وبالنسبة الى الاتيان بالطاعات وترك المعاصي فالاعانة عليها والتوفيق لها والامر بها والنهي عن اضدادها واعطاء القدرة والآلات والاسباب للعبد وبالنسبة الى المباحات من حيث الفعل او الترك الاذن والقدرة وعدم المنع ومن هنا انحل معنى قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن ونحو ذلك والله ولي التوفيق ولما كان كلام مولانا الصالح في هذا المقام كالتكملة لما قلنا ناسب ذكره فقال في ذيل شرح قول الصادق عليه السلام لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه الخصال السبع بمشيته وارادته وقدره وقضائه الحديث هكذا واما انطباقه على مذهب العدلية اعني المعتزلة والامامية القائلين بانه تعالى يريد من افعال العباد الطاعات والخيرات ولا يريد المعاصي والشرور فقد استفدناه من الحديث وكلام الاصحاب من وجوه **الاول** ان مشية الله ثم وارادته متعلقة بجميع الموجودات بمعنى انه اراد ان لا يكون شيء الا بعلمه كما يرشد اليه الحديث الخامس من الباب الآتي بمعنى قول الصادق عليه السلام شاء ان لا يكون شيء الا بعلمه **والثاني** ان الارادة متعلقة بالاشياء كلها لكن تعلقها على وجوه مختلفة لان تعلقها بافعال نفسه بمعنى ايجادها والرضا بها لكون كلها حسنة واقعة على وجه الحكمة والشر القليل التابع للخيرات كثيرة فيه وليس مرادا بالذات وتعلقها بافعال العباد اما بالطاعات فهو ارادة وجودها والرضا بها والامر بها واما بالمباحات فهو الرخصة بها واما بالمعاصي فهو ارادة ان لا يمنع منها بالجبر والقهر وقد صرح به الصدوق في كتاب الاعتقادات او ارادة عدمها ونهيه عنها وبذلك فسر قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا حيث قال لو اراد الله عدم شركهم على سبيل الاجبار ما اشركوا ولكن لم يشاء على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف وانما شاء على سبيل الاختيار ليكون لهم القدرة على

الصغر والترك ومما يدل على هذا المعنى ما رواه سيدنا الصدوق في باب الاحتجاج عن الرضا عليه السلام قال ارادة الله تعالى ومشيته في الطاعات الامر بها والرضا لها والمعاونة عليها وارادته ومشيته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها قال السائل فلله فيها قضاء قال نعم ما من فعل يفعله العباد من خير وشر الا ولله فيه قضاء قال السائل ما معنى هذا القضاء قال الحكم عليهم بما يستحقونه من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة نقلنا بعض الحديث بحسب المعنى **الثالث** ان تعلقها بافعاله تعالى هو ما مر وتعلقها بافعالهم على سبيل التجوز باعتبار ايجاد الآلة والقدرة عليها وعدم المنع فيها وكأنه ارادها **الرابع** ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة **الخامس** ان ارادة العبد لافعاله مخلوقة لله تعالى وقد صرح به سيد المحققين في تفسير قول الصادق عليه السلام خلق الله المشية ثم خلق الاشياء بالمشية حيث قال المراد بالمشية هنا ارادة المخلوقين والمراد انه تعالى خلق ارادتهم بنفسها لا بمشية اخرى مباينة لها ثم خلق الاشياء يعني افاعيلهم المترتب وجودها على تلك المشية بتلك المشية انتهى

الفصل الثامن في القضاء والقدر

اعلم ان العدلية والحكماء والاشاعرة اختلفوا في معنى القضاء والقدر ونحن في هذا المبحث بصدد تفصيل اقوالهم على ما وصل الينا فنبدأ بما قاله علماء الامامية وشهدت به اخبار الائمة ع فنقول قال محمد بن بابويه ره في التوحيد سمعت بعض اهل العلم يقول ان القضاء على عشرة اوجه **فاول** وجه منها العلم وهو قول الله عز وجل الا حاجة في نفس يعقوب قضاها يعني العلم **والثاني** الاعلام هو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن وقوله عز وجل وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمناه **والثالث** الحكم وهو قوله عز وجل والله يقضي بالحق يعني يحكم بالحق **والرابع** القول وهو قوله عز وجل والله يقضي بالحق اي يقول الحق **والخامس** الحتم وهو قوله عز وجل فلما قضينا عليه الموت يعني حتمنا فهو القضاء الحتم **والسادس** الامر وهو قوله عز وجل وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه يعني امر ربك **والسابع** الخلق وهو قوله عز وجل فقضيهن سبع سموات في يومين يعني خلقهن **والثامن** الفعل وهو قوله عز وجل فاقض ما انت قاض اي افعل ما انت فاعل **والتاسع** الاتمام وقوله عز وجل فلما قضى موسى الاجل وقوله عز وجل حكاية عن موسى ايما الاجلين قضيت فلا عدوان علي والله على ما نقول وكيل اي اتممت **والعاشر** الفراغ من الشيء وهو قوله عز وجل قضي الامر الذي فيه تستفتيان يعني فرغ لكما منه وقول القائل قد قضيت لك حاجتك يعني فرغت لك منها فيجوز من ان يقال ان الاشياء كلها بقضاء الله وقدره تبارك وتعالى بمعنى ان الله عز وجل قد علمها وعلم مقاديرها وله عز وجل في جميعها حكم من خير او شر فما كان من خير فقد قضاه بمعنى انه امر به وحتمه وجعله حقا وعلم مبلغه ومقداره وما كان من شر فلم يامر به ولم يرضه ولكنه عز وجل قد قضاه وقدره بمعنى انه علمه بمقداره ومبلغه وحكم فيه بحكمه انتهى - وقال الشيخ المفيد عليه الرحمة والرضوان القضاء معروف في اللغة وعليه شواهد من القرآن فالقضاء على اربعة اضرب احدها الخلق والثاني الامر والثالث الاعلام والرابع القضاء بالحكم فاما شاهد الاول فقوله تع فقضاهن سبع سموات واما الثاني فقوله تعالى فقضى ربك الا تعبدوا الا اياه واما الثالث فقوله تعالى فقضينا الى بني اسرائيل واما الرابع فقوله تعالى والله يقضي بينهم بالحق يعني يفصل الحكم بالحق بين الخلق وقوله وقضي بينهم بالحق وقد قيل ان للقضاء معنى خامسا وهو الفراغ من الامر واستشهد على ذلك بقول يوسف عليه السلام قضي الامر الذي فيه تستفتيان معنى فرغ منه وهذا يرجع الى معنى الخلق واذا ثبت ما ذكرناه في اوجه القضاء بطل قول المجبرة بان الله تعالى قضى بالمعصية على خلقه لانه لا يخلو اما ان يكونوا يريدون به ان الله خلق العصيان في خلقه فكان يجب ان يقولوا قضى في خلقه بالعصيان ولا يقولوا قضى عليهم

لان الخلق فيهم لا عليهم مع ان الله تعالى قد اكذب من زعم انه خلق المعاصي بقوله سبحانه الذي احسن كل شيء خلقه فنفى عن خلقه القبح واوجب الحسن والمعاصي قبائح بالاتفاق كما مر ولا وجه لقولهم قضى المعاصي على معنى امر بها لانه تعالى قد اكذب مدعي ذلك بقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون ولا معنى لقول من زعم انه قضى المعاصي على معنى انه اعلم الخلق بها اذا كان الخلق لا يعلمون انهم في المستقبل يطيعون او يعصون ولا يحيطون علما بما يكون منهم في المستقبل على التفصيل ولا وجه لقولهم انه قضى بالذنوب على معنى انه حكم بها بين العباد لان احكام الله تعالى حق والمعاصي منهم ولا لذلك فائدة وهو لغو بالاتفاق فبطل قول من زعم ان الله تعالى يقضي بالمعاصي والقبائح والوجه عندنا في القضاء والقدر بعد الذي بيناه ان يقال ان لله تعالى في خلقه قضاء وقدرا وفي افعالهم ايضا قضاء وقدرا معلوما ويكون المراد بذلك انه قد قضى في افعالهم الحسنة بالامر بها وفي افعالهم القبيحة بالنهي عنها وفي انفسهم بالخلق لها وفيما فعله فيهم بالايجاد له والقدر منه سبحانه فيما فعله ايقاعه في موقعه وموضعه وفي افعال عباده ما قضاه فيها من الامر والنهي والثواب والعقاب لان ذلك كله واقع موقعه وموضوع في مكانه لم يقع عبثا ولم يصنع باطلا فاذا فسر القضاء في افعال الله تعالى والقدر بما شرحناه زالت الشبهة منه وثبت الحجة ووضح الحق فيه لذوي العقول ولم يلحقه فساد ولا اختلال انتهى بعض كلامه وقال المحقق الطوسي ره في التجريد القضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المح او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا قال العلامة القوشجي في توضيح هذه العبارة قد اشتهر بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهو يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن وقال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المح اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند القدرية وان كان المراد به الايجاب الالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة وان كان المراد به الاعلام والتبيين كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقال العلامة الحلي رحمة الله عليه في شرحه على التجريد يطلق القضاء على الخلق والاتمام قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين اي خلقهن واتمهن وعلى الحكم والايجاب كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي اوجب والزم وعلى الاعلام والاخبار كقوله تع وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم واخبرناهم ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى وقدر فيها اقواتها وعلى الكتابة كقول الشاعر

واعلم بان ذا الجلال قد قدر * في الصحف الاولى التي كان سطر *

والبيان كقوله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي بينا واخبرنا بذلك اذا ظهر هذا فنقول للاشعري ما تعني بقولك انه تع قضى اعمال العباد وقدرها ان اردت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلانه وان الافعال مستندة الينا وان عنى به الالزام لم يصح الا في الواجب خاصة وان عنى به انه تعالى بينها وكتبها وعلم انهم سيفعلونها فهو صحيح لانه تع قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ وبينه لملائكته وهذا المعنى الاخير هو المتعين للاجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث انه فعله وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب اولا وثانيا نقول ان كان الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل اسناد الكائنات باجمعها الى القضاء والقدر انتهى وانا اقول معاني العشرة التي سمعها الصدوق من بعض اهل العلم مذكورة في تفسير النعماني فيما رواه عن امير المؤمنين

صلوات الله عليه كما نقل عنه مولانا المجلسي في البحار وفي فقه الرضا عليه السلام سئل امير المؤمنين صلوات الله عن مشية الله وارادته فقال صلى الله عليه وآله ان لله مشيتين مشية حتم ومشية عزم وكذلك ان لله ارادتين ارادة عزم وارادة حتم فارادة الحتم لا تخطي وارادة العزم تخطي وتصيب وله مشيتان مشية يشاء ومشية لا يشاء ينهى وهو يشاء او يامر وهو لا يشاء معناه اراد من العباد الطاعة ولم يشاء لهم المعصية وشاء كل شيء بقضاء وقدر والامور يجري بينهما فاذا اخطاء القضاء لم يخط القدر واذا لم يخط القدر لم يخط القضاء انما الخلق من القضاء الى القدر ومن القدر الى القضاء الى اربعة اوجه في كتاب الله جل وعز الناطق على لسان سفيره الباب الصادق عليه السلام منها قضاء الخلق وهو قوله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين معناه خلقهن **والثاني** قضاء الحكم وهو قوله تعالى وقضى بينهم بالحق معناه حكم **والثالث** قضاء الامر وهو قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه معناه امر ربك **والرابع** قضاء العلم وهو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين معناه علمنا بني اسرائيل قد شاء الله من عباده المعصية وما اراد وشاء الطاعة واراد منهم لان المشية مشية الامر ومشية العلم وارادته ارادة القضاء وارادة الامر بالطاعة ورضي بها وشاء المعصية يعني علم من عباده المعصية ولم يامرهم بها فهذا من عدل الله تبارك وتعالى في عباده جل جلاله وعم شانه وهذا الحديث كما ترى يؤيد ما قال الشيخ المفيد والعلامة رحمة الله عليهما في تفسير القضاء بالمعاني الاربعة الا في كون القضاء بمعنى الاعلام والتبيين وكون القضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل بمعنى الاعلام فان ظاهر الحديث يدل على ان احد المعاني الاربعة هو العلم لا الاعلام وعلى انه المراد في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل دونه بخلاف ما قال الشيخ المفيد والعلامة والقوشجي وما هو قد ذكر عن ابن بابويه مطابقا لما هو في تفسير النعماني الا ان يقال المراد من الحديث الرضوي ايضا هو الاعلام بنوع من المسامحة مع ان اثار السقم من عبارة الحديث لائحة قال مولانا المجلسي في البحار بعد نقل هذا الحديث اقول كانت النسخة سقيمة فاوردناه كما وجدناه انتهى انا اقول اني رجعت الى النسخة التي كانت عندي فنقلت الحديث عنه وكتبت بعض الالفاظ التي لم تكن في نسختي وكانت في النسخة التي نقل عنها مولانا المجلسي في البحار في الحاشية وقد تشهد بتصديق ما قال الشيخ المفيد في باب القضاء والقدر بالنسبة الى افعال العباد الواجبة والراجحة مطلقا حديث اصبغ بن نباتة المقدم حيث فيه فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ساقانا الا بهما فقال امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله هو الامر من الله تعالى والحكم من ذي الحكم وتلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه الحديث وتفصيل تمام ما قال بالنسبة الى افعال العباد مذكور في كلام امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله المذكور في الحديث المروي في ذلك المعنى بتفاوت يسير وقد ذكره ذلك الشيخ المفيد في الارشاد ونحن نذكره عنه بلفظه روى الحسن بن ابي الحسن البصري قال جاء رجل الى امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله بعد انصرافه من حرب صفين فقال يا امير المؤمنين صلوات الله خبرني عما كان بيننا وبين هؤلاء القوم من الحرب اكان فيه بقضاء من الله وقدر فقال له امير المؤمنين صلوات الله عليه ما علوتم تلعة ولا هبطتم واديا الا ولله فيه قضاء وقدر فقال الرجل فعند الله احتسب عنائي يا امير المؤمنين صلوات الله عليه فقال له ولم قال اذا كان القضاء والقدر ساقانا الى العمل فما الثواب على الطاعة وما وجه العقاب على المعصية فقال له امير المؤمنين عليه السلام او ظننت يا رجل انه قضاء حتم وقدر لازم لا تظن ذلك فان القول به مقال عبدة الاوثان وحزب الشيطان وخصماء الرحمن وقدرية هذه الامة ومجوسها ان الله جل جلاله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يطع مكرها ولم يعص مغلوبا ولم يخلق السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين

كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الرجل فما القضاء والقدر الذي ذكرته يا امير المؤمنين عليه السلام قال الامر بالطاعة والنهي عن المعصية والتمكين من فعل الحسنة وترك السيئة والمعونة على القربة اليه والخذلان لمن عصاه والوعد والوعيد والترغيب والترهيب كل ذلك قضاء الله في افعالنا وقدره لاعمالنا فاما غير ذلك فلا تظنه فان الظن له محبط للاعمال فقال الرجل فرجت عني يا امير المؤمنين فرج الله عنك وانشاء يقول انت الامام الذي نرجو بطاعته الخ وقال هذا الشيخ الجليل بعد نقل هذا الحديث وهذا الحديث يوضح عن قول امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله في معنى العدل ونفي الجبر واثبات الحكمة في افعال الله تعالى ونفي العبث عنها انتهى كلامه اعلى الله مقامه **تنبيه** يظهر من كلام الشيخ المفيد اعلى الله درجته الذي سبق ذكره انه لا يصح اخذ القضاء بمعنى الاعلام بالنسبة الى معاصي العباد معللا بان العباد لا يعلمون انهم في المستقبل يطيعون او يعصون وهذا الكلام صحيح لكن يمكن اخذ القضاء بمعنى الاعلام مطلقا باعتبار انه تعالى اعلم بعض الملائكة المقربين او انبيائه المرسلين صلى الله عليهم وعلى اوصيائهم اجمعين بما يصدر عن العباد او باعتبار انه يصح ان يعلم الله تعالى عباده كما يدل عليه كلام ابن بابويه في التوحيد حيث قال فيه ان الله تبارك وتعالى قد قضى جميع اعمال العباد وقدرها وجميع ما يكون في العالم من خير وشر والقضاء قد يكون بمعنى الاعلام كما قال الله عز وجل وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب يريد اعلمناهم وكما قال الله عز وجل وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين يريد اخبرناه واعلمناه فلا ينكر ان يكون الله عز وجل يقضي اعمال العباد وسائر ما يكون من خير وشر على هذا المعنى لان الله عز وجل اعلم بها اجمع ويصح ان يعلمها عباده ويخبرهم عنها انتهى كلامه ولعل هذا هو مراد المحقق الطوسي ره من قوله او الاعلام صح مطلقا وكلام العلامة ره الذي ذكرته لائح الى الاحتمال الاول كما لا يخفى **تنبيه** آخر يظهر من كلام المحقق الطوسي ره والعلامة الحلي طاب ثراه والقوشجي ان القضاء والقدر مترادفان بالنظر الى معنى الخلق والاعلام والحكم وكلام امامنا امير المؤمنين صلوات الله في الحديث المسطور انفا يشعر بعدم الفرق وكلام الشيخ المفيد يشعر بان المراد من القدر هو ايقاع كل شيء موقعه وعلى ما ينبغي ان يكون ذلك الشيء عليه وقد حمل الشيخ الصدوق القدر على نحو من التقدير وبيان الكيفية والمقدار حيث قال وقد يجوز ايضا ان يقدر الله عز وجل اعمال العباد بان يبين مقاديرها واحوالها من حسن وقبح وفرض ونافلة وغير ذلك ويفعل من الادلة على ذلك ما يعرف به هذه الاحوال لهذه الافعال فيكون عز وجل لها مقدرا في الحقيقة وليس يقدرها ليعرف مقدارها ولكن ليبين لغيره ممن لا يعرف ذلك حال ما قدره بتقديره اياه وهذا اظهر من ان يخفى وابين من ان يحتاج الى الاستشهاد عليه الا ترى انا قد نرجع الى اهل المعرفة بالصناعات في تقديرها لنا فلا يمنعهم علمهم بمقاديرها من ان يقدروه لنا ليبينوا لنا مقاديرها وانما انكرنا ان يكون الله عز وجل حكم بها على عباده ومنعهم من الانصراف عنها او ان يكون فعلها وكونها فاما ان يكون عز وجل خلقها خلق تقدير فلا ينكره انتهى وقد نص الشهيد الثالث السيد نور الله الشوشتري نور الله مرقده بمجيء القدر بالمعنى الذي يستفاد من كلام الشيخ المفيد ره وبالمعنى الاخر الذي وقع التصريح به في كلام الشيخ الصدوق حيث قال في الكتاب المسمى باحقاق الحق واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتاب والاخبار كما قال جل وعلا الا امراته قدرناها من الغابرين اي اخبرنا بذلك وكتبناه في اللوح وجاء بمعنى وضع الاشياء في مواضعها من غير زياده فيها ولا نقصان كما قال الله تعالى وقدر فيها اقواتها وجاء بمعنى التبيين لمقادير الاشياء وتفاصيلها انتهى فعلى هذا يكون للقدر خمسة معان ثلثة منها مشتركة بين لفظ القضاء ولفظ القدر والاثنان منها مخصوص بالقدر وقد تشهد بمغايرة القضاء للقدر وكون القدر بمعنى التبيين وبيان مقادير بعض الروايات ايضا منها ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب الكليني باسناده

عن علي بن ابراهيم الهاشمي قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام تقول لا يكون شيء الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى قلت ما معنى ما شاء الله قال ابتداء الفعل قلت ما معنى قدر قال تقدير الشيء من طوله وعرضه قلت ما معنى قضى قال اذا قضى امضاه فذلك الذي لا مرد له وبالجملة كلما قالت به الاصحاب ونطقت به الروايات صحيح ومقتضى الجمع بينهما ان يحمل هذين اللفظين على احد من تلك المعاني على مقتضى المقام فلك ان تقول ان المراد في هذا الحديث المسطور من القدر هو ما نطق به الخبر ومن القضاء اما الاعلام لبعض المقربين او الحكم بوجوده كما هو في افعاله تع او الحكم بالثواب والعقاب كما هو في افعال العباد ونحو ذلك من الاحتمالات الصحيحة والحاصل انه قد يكون القضاء بمعنى القدر والقدر بمعنى القضاء وقد يكون بينهما تغاير بحسب مراد المتكلم فعليك الحمل على ما يساعده المقام وبه التوكل والاعتصام اما الاشاعرة فالقضاء عندهم هو ارادته تعالى الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها كما نص عليه شارح المواقف وغيره وهذا انما يستقيم على مذهبهم الفاسد من ان الله تعالى خالق جميع الشرور والقبائح الصادرة من العباد وايض اخذ القضاء بمعنى الارادة لا يساعده اللغة الا بتعسف وقد يتمسكون بما روي ان النبي صلى الله عليه واله قال حاكيا عن ربه من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ ربا سوائي وبما روي عنه صلى الله عليه واله انه اوجب الايمان بالقدر خيره وشره واخبر ان الايمان لا يتم به وهذا كله ليس بشيء لانك عرفت ان الله تعالى بري عن القبائح الصادرة عن العباد والرواية الاولى على تقدير صحتها فمعنى القضاء فيه هو ما يبتلى به العبد ويمتحن به من امراضه وشدائده واسقامه والامه ولا ريب ان ذلك كله من قضاء الله الذي يجب على العباد الرضا به والصبر عليه وهو ما يفعله الله تع لعبده بحكمته البالغة التي يقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح لعبده فيه والمعاصي من الكفر والزندقة ليس من هذا القضاء الذي يجب الرضا به كيف والله تعالى يقول والله يقضي بالحق فكيف يقضي بالباطل ولعل المراد من الخير والشر هو ما يلائم الطبايع او يشتد عليه من السوانح والحوادث السماوية لا الافعال الحسنة والقبيحة الصادرة من العباد الا ترى الى قول الصادق عليه السلام من زعم ان الله يأمر بالفحشاء فقد كذب عليه ومن زعم ان الخير والشر اليه فقد كذب على الله ومن اقبح ما يلزم على الاشاعرة هو وجوب الرضا بالكفر والفواحش الصادر عن العصاة والكفار ومن المعلوم بالاجماع ان الرضا بالكفر كفر وبالقبائح حرام ولا يجدي نفعا اعتبار تغاير الجهتين كما سبق فتذكر اما الحكماء فالقضاء عندهم عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدء لفيضان الموجودات على احسن الوجوه والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء وقيل في كلام بعض الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وهذا القول لا يضرنا ولا ينفعنا والحق ما نطق به احاديث اصحاب العصمة وكلام علماء مذهبهم عليهم الصلوة والسلام

الفصل التاسع في العدالة

وهي في الاصطلاح كونه تعالى بحيث لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب وقد مر في مفتتح هذا المقصد ما يشعر بان تسمية الاصل الثاني بالعدل انما هي باعتبار هذا المبحث فنقول ان الواجب تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ومرادنا في هذا المقام من القبيح ما يستحق فاعله الذم عند الحكيم ومن الواجب ما يستحق فاعله المدح وتاركه الذم ولما لم يكن فعل عند الاشاعرة بحيث يكون في نفسه قبيحا او واجبا بهذا المعنى لم يتصور صدور القبيح والواجب بهذا المعنى من الواجب تعالى بل من غيره تع من المخلوقات ايض لان الصدور

فرع ان يكون الفعل متصفا باحد منهما والقبيح والواجب اللذان قالت بهما الاشاعرة اعني ما ينهى عنه الواجب تع وما يامر به لا يتصور صدورهما عن الواجب لانه ليس فعل بحيث ينهى عنه نفسه او يامر به نفسه تعالى وايض الظاهر من المامور والمنهي ان يكون غير الامر والناهي فاتفقت العدلية والاشاعرة في ان الواجب تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة انما تقول بهذا لان السالبة تصدق باعتبار عدم وجود الموضوع كما تصدق باعتبار عدم ثبوت المحمول للموضوع والمعتزلة وسائر العدلية يقول بصدق هذه السالبة باعتبار الثاني وان هناك افعالا متصفة بالقبح كاساءة المحسن واخلاد الانبياء واولي العزم من الرسل في نار جهنم ونحو ذلك وهكذا بعض اخر متصفة بالوجوب كالعدالة وانصاف المظلوم من الظالم ونحو ذلك فالواجب تعالى لا يفعل الاول ولا يترك الثاني والاشاعرة يقول بجواز صدورها عن الواجب تعالى بل بوقوعها وهكذا بالعكس لكن لا تسميها بالقبح والوجوب فيؤول النزاع في الموضعين **الاول** انه تعالى هل يترك الافعال التي نحن نسميها بالوجوب ويفعل القبائح التي بالمعنى الذي مصطلحنا ام لا فالاشاعرة تقول نعم والعدلية يقول لا لان الله تعالى غني عن القبائح وعالم بقبح القبائح وعالم بغنائه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي اما داعي الحاجة او داعي الحكمة او داعي الجهل وفي القبائح انتفت هذه الدواعي بالنسبة الى الله تعالى فامتنع صدورها عنه وايضا لولا العدالة لزم امتناع ثبوت النبوات واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلانه على تقدير صحة صدور القبيح منه لا يمتنع منه تصديق الكاذب لانه من جملة القبائح وح يجوز العقل اظهار المعجزة على يد الكاذب فلا نجزم بصحة نبوة نبي من الانبياء ولا نجزم بالفرق بين النبي والمتنبي وح لا يحصل الجزم بصحة الشرائع فيبطل التكليف والوعد والوعيد وينتفي الغرض المقصود من الخلق وكل ذلك معلوم البطلان وايض لو جاز منه القبيح لجاز ان يبعث رسولا يكون دينه وجوب عبادة الشيطان وشرب المسكرات وقتل الانبياء وحرمة الصلوة والصوم وحرمة العبادات مطلقا فان قيل هذا معلوم الانتفاء بالعادة والخبر قلنا استمرار العادة ليس بواجب عليه وعلى تقدير الوجوب ترك الواجب ليس بقبيح على مذهبكم وهكذا وجوب الصدق وايض لو جاز منه القبيح لجاز ان يكون الاخبار بالجنة والنار كذبا وهكذا الاخبار بالمعاد وسائر احواله فان قيل الكذب من حيث انه صفة النقص لا يجوز على الله تعالى قلنا قد عرفت ان هذا لا يجري في كلامه اللفظي والاخبار انما هو في هذا الكلام اللفظي وايضا لو جاز لجاز ان لا يكون محمد صلى الله عليه واله خاتم الانبياء بل يجوز عند العقل ان يبعث الله تعالى نبيا بتكذيب جميع الانبياء السابقة ونحو ذلك من الامور الشنيعة فاستعذ بالله من مذهب هؤلاء الاشاعرة اللاشعورية التي تؤول عقائدهم الى هذه القبائح الشنيعة والله ولي التوفيق قال الله تعالى ان الله ليس بظلام للعبيد ونحو ذلك **والثاني** هل تلك الافعال بحيث يستحق فاعلها الذم او المدح ام لا فيه قالت الاشاعرة لا وهذا مصادم للضرورة فان كل عاقل يحكم بان الله تع وكل من لا يفعل العدل والاحسان ممدوح يستحق المدح ولو فعل الظلم لكان هذا بالعبيد يستحق الذم والا ترى ان الله تعالى في مواضع من كتابه العزيز نزه نفسه عن الظلم وفعل القبائح بقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة ويقول ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون ويقول الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر وايض لا يكلف نفسا الا وسعها ويقول ايض ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وامثال ذلك في الكتاب كثيرة ولما كانت هذه الايات في معرض المدح لله ولتنزيهاته علم ان فعل خلاف ذلك نقص على الله تعالى ويستحق الذم بسببه لو فعله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت انه لا يقدم ما الكمال

ان الاشاعرة تعترف بكون الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقصان عقليين وقد عرفت ايضا ان فاعل الحسن اذا كان
اختياريا وفاعل القبيح كذلك يستحق المدح والذم بداهة وباعتراف صاحب التوضيح من الماتريدية وصاحب المواقف وايضا
من ضروريات الدين ان الله تعالى ممدوح يستحق المدح بسبب كمال احسانه وانعامه بالنسبة الى العباد وقد دلت الايات و الاحاديث
على ذلك فكيف لا يكون افعاله بحيث يستحق فاعلها المدح والحمد اذا استحق المدح فكيف لا يستحق الذم لو فعله القبائح ذلك كيف ولم يقل احد
بكون الحسن عقليا دون القبح بمعنى استحقاق فاعله بالذم **الفصل العاشر** في امتناع التكليف بالمحال ذهب العدلية كالى ان التكليف بالمحال
ممتنع سواء كان المحال محالا بالنظر الى نفس مفهومه كاجتماع النقيضين وجعل القديم حادثا او الحادث قديما او بالنظر
الى غيره ككتابة مقطوع اليد واعطاء من لا مال له الزكوة وطيران الزمن الى السماء وخلق العاطل الزمن المفلوج الاجسام ونحو
ذلك من الامور التي لا تكون تحت قدرة المكلف والمنقول عن ابي الحسن الاشعري انه قال بجواز التكاليف بالمحال مطلقا بل انه
قال بوقوع التكليف به كما ستعرف وقد صرح به كثير من العلماء العامة والخاصة اما شارح المنهاج فهو قال واعلم انه
لم يثبت تصريح الشيخ بجواز التكليف بالمحال بل نسبوا ذلك اليه لانه قال بكون القدرة مع الفعل وبان الافعال كلها
واقعة بقدرة الله تعالى بناء على اقتضاء الاول كون العبد حال التكليف وهو قبل الفعل غير مستطيع والثاني كون
الخطاب تكليفا بما لا تاثير لقدرة العبد فيه ولا يخفى ان شيئا منهما لا يقتضي اثبات هذا القول لان المراد بالمحال المتنازع
فيه اما المحال بالنظر الى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين او ما يمكن في نفسه لكن يمتنع حصوله للعبد عادة وان
صمم العزم كحمل الجبل مثلا ولا شيء مما ذكر يقتضي استحالة الفعل لشيء من التفسيرين وايضا يلزم ان يكون جميع التكاليف
تكليفا بالمحال عند الشيخ وهو باطل انتهى اقول هذا اسوء الظن منه باسلافه والا الظن ان هذا النقل من الاشعري
اما باطلاع العلماء بتصريحه واما بناء على ان الاشعري لا يقول بالحسن والقبح العقليين وكون افعاله معللة بالاغراض كما هو
مبنى قول سائر اتباعه من الاشاعرة بجواز التكليف بالمحال كما هو معلوم بتصريحاتهم وستعرف وايضا قوله وايضا يلزم
ان يكون جميع التكاليف تكليفا بالمحال الخ محل نظر لانه لا شبهة في كونه تكليفا بالمحال عنده واذا افتر بكون
الشيء غير مقدور للعبد بقدرة موثرة فلا وجه لبطلانه عنده فتامل اما الاشاعرة فهم كونهم
من اتباع الاشعري مختلفون في جواز التكليف بالمحال فبعضهم قال بالجواز مطلقا كما هو مذهب
امامهم وبعضهم قالوا بالجواز اذا لم يكن المحال ممتنعا بالنظر الى ذاته لان المحال غير متصور والتكليف بالشيء فرع تصوره
للمكلف اما انه غير متصور فلان كل متصور فهو متميز ثابت فما ليس بثابت كالمحال لا يكون متصورا و
ايضا ليس متصورا مثبتا لان ماهية الممتنع تنافي ثبوتها فان من لوازمها عدم الثبوت والانفكاك الماهية
عن لوازمها محال وكلما لا يكون متصورا مثبتا لا يكون مكلفا به لان التكليف هو استدعاء الحصول والثبوت
فما ليس بمتصور الحصول لا يكلف به واجاب المجوزون منهم بانه ان اريد من التميز والثابت بحسب الخارج فالقضية
الاولى ممنوعة اذ ليس كل متصور ثابت مم وان كان المراد منه هو الاعم فلا نسلم ان المحال ليس بثابت ولو في الذهن و
ايضا لهم ان يقولوا ما المراد من ان المحال ليس بمتصور مثبتا فان كان المراد حقيقة الثابت الموجودة في الخارج
ليست بمتصورة فهذا مسلم لكن هذا شان كل ما هية ممكنة معدومة في الخارج فينبغي ان لا يجوز التكليف بها وهذا باطل وان كان المراد ان اثبات
الثبوت للمحال غير متصور فهذا ممنوع فانا نتصور شيئا من مفهوم الممتنع ومفهوم الثبوت ومفهوم النسبة ليس بممتنع وان كان العقل يحكم باستحالة تلك
النسبة بحسب الخارج كيف والحكم باستحالتها فرع تصورها اما ما قالوا ان هذا الحكم باعتبار التشبيه بان
يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على النفي بان

يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فهو ليس بشيء لان الحكم باعتبار التشبيه ايضا لا يخلو
عن تصور الممتنع ولو بجنوان مثلية وتصور الموضوع كما لا بد في الموجبة لا بد في السالبة ايضا كما لا يخفى سلمنا انه غير متصور
للمكلف لكن لا نسلم ان التكليف فرع تصوره للمكلف لم لا يجوز ان تكليف المكلف بالمجهول المطلق عنده فان نشبث بتكليف
ما لا يطاق او العبث او الظلم فهذا خلاف مسلكهم وايضا عدم الثبوت ان كان من لوازم الممتنع فهو بحسب الخارج وكونه من لوازم
المطلق وجود الممتنع ولو في الذهن بحسب وجود بعض عوارضه ممنوع فح لا يلزم من تجويز تصور الممتنع ولو بوجه تجويز انفكاك
الماهية عن لوازمها والغزالي عن الاشاعرة وافق العدلية في باب كون الامكان شرطا لجواز التكليف كما صرح به شارح المنهاج
حجة العدلية ان التكليف بما لا قدرة عليه كتكليف الزمن الطيران الى السماء وكتكليف الجمع بين النقيضين وكون المكلف
في المشرق حال كونه في المغرب واحياء الموتى واعادة آدم ونوح واعادة امس الماضي وادخال جبل قاف في جرم الابرة وشرب ماء
دجلة في جرعة واحدة وانزال الشمس والقمر الى الارض ونحو ذلك قبيح وعبث وسفه والله تعالى بريء عنها وايضا الكتاب المجيد
في مواضع عديدة ناطق بان المقصود من ارسال الرسل وانزال الكتب والتكاليف هو اتمام الحجة لانسان في التكاليف بالممتنع لا يتم الحجة نظيره
العذر والاشاعرة ومقتداهم لما قالوا ابعد القبح منه تعالى وعدم كون افعاله معللة بالغايات جوزوا التكليف بالمحال ومتابعتهم لما استشعر وابشناعة
هذا المسلك قسم الممتنع على اقسام حكموا بالجواز في بعضها وبالامتناع في بعض اخر فرارا من لزوم تلك الشناعة الفاضحة وكون ما نحن فيه
عن التفصيل كما هو يظهر من كلامهم وبالجملة من لا يقول بالحسن والقبح العقليين ولا يقول بكون افعال الله تعالى معللة بالغايات ينبغي ان يجوز التكليف
بالممتنع مطلقا كما فعله شيخ الاشاعرة والفرار من هذا كما هو وقع عن بعض الاشاعرة مع انكارهما ازراء بجال الاشعري مع كون
القول به لازما عليهم والقائلون بالجواز قد اختلفوا في الوقوع فابو الحسن الاشعري قال بالوقوع مطلقا كما يظهر من كلام
ابنا قال شارح المقاصد واما على تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع فان امام الحرمين في الارشاد قال المحقق
عقلا من التكليف المحال التقوى شرعا فلذا قال شيخنا واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه مما اخبر عنه انه
لا يؤمن به فقد امره ان يصدقه في انه لا يصدقه وهو جمع بين نقيضين وكذا ذكره الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان
امر بجمع الوجود والعدم وهو محال لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي
المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان انتهى وهذا الكلام كما ترى يدل على ان التكليف بالممتنع ولو كان من قبيل
الممتنع وبالذات كالجمع بين النقيضين واقع عند شيخ الاشاعرة وبعض اخرابه واستدلوا عليه بنحو ما ذكر في الكلام
الذي نقل عن شرح المقاصد وايضا استدلوا بان الله تعالى اخبر عن قوم معينين انهم لا يؤمنون بقوله في قصة نوح
انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن وقوله تبت يدا ابي لهب وقوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فلو آمن هؤلاء لانقلب خبر الله تعالى كذبا والكذب باطل عليه محال فصدور الايمان عن
اولئك يكون محالا ويكون صدور الايمان عن العبد يتوقف على الداعي وهو مخلوق الله تعالى ومع حصول الداعي يجب الفعل
وحينئذ يلزم الجبر وهو تكليف ما لا يطاق **اما المقدمة الاولى** فلان العبد ان لم يتمكن من الترك لزم الجبر
وان يمكن فان لم يتوقف ترجيح الفاعلية على التاركية على مرجح لزم ترجيح احد الطرفين المتساويين بلا مرجح وهو مح وان توقف
فان وجب الفعل فذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من غيره عاد البحث وان لم يجب عاد البحث والتسلسل
وبان التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر على
الاول يلزم التكليف بالمحال لان صدور الفعل حال استواء الداعي مح والا لزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني ايضا يلزم المحذور
المذكور لان التكليف ان تعلق بما تعلق به الداعي لزم التكليف بالواجب والواجب غير مستند الى الفاعل ممتنع صدور عدمه عنه

وان تعلق بخلاف ما تعلق به الداعی لزم التکلیف بالممتنع بالضرورة لان صدور المرجوح ممتنع وبان افعال العباد مخلوقة لله تعالی لما عرفت من ادلة الاشاعرة علیها وتکلیف العباد بما هو یکون مخلوقا لله تعالی محال وبان الامر موجود قبل الفعل والقدرة لا توجد قبل الفعل کما عرفت وهو تکلیف ما لا یطاق وبان قدرة العبد علی الفعل اما حال وجود الفعل او قبله علی الاول یلزم تحصیل الحاصل وعلی الثانی یلزم مغائرة تاثیر قدرة الفاعل بوجود الفعل علی تقدیر التاثیر فیه ویجری الکلام فی هذا المغائرة بان تاثیر الفاعل فیه اما حال وجوده او قبل وجوده علی الاول یلزم تحصیل الحاصل وعلی الثانی تسلسل وعلی تقدیر عدم التاثیر یلزم ان لا یکون للقدرة تاثیر اصلا لا حال الفعل ولا قبله فلا یکون الفعل مقدورا للعبد فیکون التکلیف به تکلیفا بالمحال وبان الامر بالمعرفة ثابت لقوله تعالی فاعلم فاما یتوجه علی العارف بالله فلزم تحصیل الحاصل او الجمع بین المثلین واما یتوجه علی غیره فیلزم التکلیف بالمحال لان من لا یعرف الامر بالمعرفة کیف یعلم انه امره بالمعرفة لان معرفة الامر جزء معرفة انه امر بالمعرفة وانتفاء الجزء یستلزم انتفاء الکل ولا شک ان الامر بالشیء للجاهل بالامر تکلیف ما لا یطاق وبان الامر بالنظر ثابت لقوله تعالی قل انظروا او لم یتفکروا وذلک تکلیف ما لا یطاق وبیانه ان التصور غیر مقدور فالقضایا الفطریة کذلک لان الفطریة کذلک اما ان التصور غیر مقدور فلان التکلیف بالتصور اما حال حصوله فهو تحصیل الحاصل وحال کونه مجهولا فلا یخطر بباله فلا یکون مطلوبا فامتنع ان یحاول تحصیله وکون الشیء متصورا ومعلوما من وجه دون اخر لا یفید لان الوجهین متغایران فالمعلوم معلوم بتمامه فلا یطلب لانه تحصیل الحاصل والمجهول مجهول بتمامه فلا یطلب واذا کانت التصورات غیر مکتسبة کانت البدیهیات ایضا کذلک لان تصوراتها اذا ارکبت فی الحکم کان حصوله عقیب حصولها واجبا لیس باختیار القادر وان لم یکف افتقرت الی وسط هذا خلف فیکون النظریات ایضا غیر مقدورة لان لزومها عن الضروریات اما واجب فلا یکون معذورة او لا یکون واجبا فلا یکون یقینیة لانها غیر مستندة الی الضروریات فیکون تقلیدیة وایضا تمسک هذه الفرقة المجبرة بقوله تعالی ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ورد لانه اما علی الجواز فظاهر واما علی الوقوع فلانه انما یستعاذ فی العادة عما وقع فی الاعم امکن ولم یقع اصلا والجواب عن الدلیل الاول بوجوه **الاول** منع اخبار الله تعالی بعدم ایمان ابی لهب داوعید لانه سیصلی نارا لا یدل علی الاخبار بعدم تصدیقه للنبی صلی الله علیه وآله وسلم لامکان تعذیب المسلم کالفاسق **والثانی** انه یجوز ان یقال ان المراد انه یصلی نارا علی تقدیر عدم ایمانه وکذا الکلام فی قوله تعالی فی قصة نوح انه لن یومن من قومک الا من قد آمن ای بتقدیر عدم هدایة الله تعالی لهم **والثالث** انه سلمنا انه تعالی اخبر بعدم ایمان هؤلاء لکنا نمنع تکلیفهم بتصدیق هذا الخبر لیلزم التکلیف بالتصدیق والتکذیب معا لجواز ورود حال غفلتهم او نومهم **والرابع** سلمنا ان التصدیق لله تعالی فی کل ما اخبر عنه من الایمان لکن لا یلزم منه امره بتصدیق هذا الخبر عینا اذ ما کلفوا الایمان من التصدیق یجب ان یکون اجمالیا **والخامس** انا لا نسلم ان الله تعالی او النبی صلی الله علیه وآله اخبر بان ابا لهب لا یومن بخبر اصلا بل المعلوم علی الفرض بانه لا یومن ببعض ما جاء به النبی صلی الله علیه وآله فان هذا القدر یکفی لکونه صالیا نار جهنم وعلی هذا لا یلزم من کونه مکلفا بتصدیق انه لا یصدق ببعض ما جاء به النبی صلی الله علیه وآله فی جملة التکلیف بالمحال کما لا یخفی **والسادس** ان ابا لهب انما کلف بتصدیق کل ما جاء به النبی صلی الله علیه وآله الاثمة واظهره عندهم وکلفهم به وهذا ممکن فی نفسه وان کان ممتنعا بالنظر الی علمه تعالی بعدم صدوره ووقوعه منه ولا نسلم ان النبی صلی الله علیه وآله اظهر عند ابی لهب ان الله تعالی اخبر بعدم ایمانه وکلفه بتصدیق کل ما جاء به حتی الخبر بانه لا یومن واعلم ان بعض الاشاعرة کصاحب المواقف وشارح المقاصد لما تفطنوا بشناعة مذهب شیخهم

هربوا عن مذهبه وقالوا لم یقع التکلیف بالممتنع لذاته بل هو لیس بجائز اصلا وقالوا احفظ المراتب شیخهم انه ما کان هو ولا غیره قائلا بهذا المذهب وانما وقع الغلط من اصحابهم حیث نصبوا اکثر الادلة مثل ما قالوه فی ایمان ابی لهب وکونه مامورا بالجمع بین المتناقضین فی غیر محل النزاع وانما ارتکبوا هذا تقلیلا للقباحة فان التزام قباحة نصب بعض اصحابهم الادلة فی غیر محل النزاع ایسر من قباحة کون شیخهم قائلا لجواز التکلیف بالممتنع بالذات وبوقوعه واجابوا عن هذا الدلیل ونحوه مما مر بنحو ما اجبنا عنه فهذا الدلیل ونحوه بالاتفاق ساقط عن محل الاعتبار بیننا وبین اکثر العامة والجواب عن الدلیل الثانی المطوی فی کلام امام الحرمین المنقول عن شرح المقاصد ایضا بوجوه **منها** ان العلم تابع للمعلوم یتعلق به علی ما هو علیه فان کان الشیء واقعا تعلق العلم بوقوعه وان کان غیر واقع تعلق العلم بعدمه فالایمان ان وقع علمنا بان الله تعالی کان فی الازل عالما بوقوعه وان فرضناه غیر واقع لزم القطع بان الله تعالی علم عدم وقوعه ففرض الایمان بدلا عن الکفر لا یقتضی تغیر العلم بل یقتضی ان یکون الحاصل فی الازل هو العلم بالایمان بدلا عن العلم بالکفر **ومنها** ان الایمان فی نفسه ممکن قبل العلم بعدمه فلو انقلب واجبا بسبب العلم لکان العلم موثرا فی المعلوم وهو محال فان العلم تابع للمعلوم فلا یوثر فی متبوعه **ومنها** انه لا ینافی المقدوریة الوجوب اللاحق بسبب فرض وجود الشیء وهنا کذلک فانه لا فرق بین فرض الشیء وفرض مطابقه فالفرض ان الله تعالی عالم بوقوع الایمان عن زید او بعدم وقوعه فرض بحسب الحقیقة وقوع الشیء او عدمه ولا ینافی ذلک تاخیر المعلوم عن العلم فان العلم حکایة والحکایة قد یتقدم زمانا وقد تتاخر وهی متاخرة علی التقدیر بالذات عن المحکی **ومنها** ان هذا الدلیل ینفی قدرته تعالی لان ما فعله تعالی لا بد ان یکون معلوم الوقوع فیستحیل عدم وقوعه وحینئذ لا یکون الترک ممکنا ویکون الفعل واجبا فلا یقع مقدورا فیلزم ان لا یقدر الله تعالی علی شیء وهو باطل **ومنها** انه لو وجب معلوم الوقوع وامتنع معلوم العدم لم یبق فرق بین حرکتنا الاختیاریة والاضطراریة ولما حکم کل عاقل بالفرق بین حرکتنا یمنة ویسرة بحسب اختیارنا وبین حرکتنا حال السقوط من شاهق وبین حرکتنا وحرکة الاشجار بالریاح وحرکة الحجر حال هبوطه علمنا بطلان ما قلتم لانه استدلال فی مقابل الضرورة **ومنها** انه لو کانت معلومات الباری تعالی واجب الوجود لکان العلم واجب الوجود فی وقت الذی علم الله تعالی انه یوقعه والواجب یستغنی عن الموثر فیکون حدوثه مستغنیا عن الموثر وهکذا سائر الحوادث وذلک یوجب نفی القادر المختار وهو کفر **ومنها** ان العلم لو کان سببا للوجوب لکان العلم قدرة وارادة لانه ما معناهما الا ما یرجح به الوجود فیلزم انقلاب الحقائق **ومنها** ان هذا الدلیل یقتضی ان یکون کل تکلیف تکلیفا بما لا یطاق ولم یذهب الیه احد وهذا وان کان لازما للمجبرة الا انهم ینکرونه باللسان فما هو نتیجة الدلیل لا یقول به الخصم وما یقوله لا ینتجه فیکون ساقطا والجواب عن الثالث ان حال الخبر کحال العلم تابع وحاک عن الواقع فلا یکون موثرا فی وجوب المحکی وامتناع نقیضه والجواب عن الرابع ما مر فیما سبق فی تضاعیف الجبر واثبات کون العبد فاعلا مختارا وهکذا عن الخامس وایضا یلزم علی کل من هذین الدلیلین ان ینبغی حینئذ ان لا یقولوا بکون الواجب فاعلا مختارا وایضا ینبغی حینئذ ان یکون کل تکلیف بالمحال وکل هذا مما ینکرونه باللسان وهکذا حال

ومما کان هذا باطل

الدلیل السادس لانک عرفت ان افعال العباد الاختیاریة مخلوقة للعباد لا لله تعالی وهکذا الدلیل السابع فانک عرفت
ان القدرة عند الفرقة الحقة قبل الفعل والقول بامتناع قیام العرض بالعرض باطل علی ان مثل ذلک وارد فی حق الله تعم
اما الجواب عن الدلیل الثامن فبان هذا لو تم لزم امتناع صدور المخلوق عن الله تعم مطلقا بل لزم امتناع صدور المعلول عن العلة
مطلقا وهذا باطل بالاتفاق والحل ان التاثیر لیس امرا موجودا خارجیا بل انما هو امر اعتباری عقلی منشأ انتزاعه وجود
القدرة او ذات العلة علی وجه مخصوص فلا یفتقر الی الموثر والتسلسل فیه جایز والجواب عن التاسع بوجوه منها ان المعرفة
المامور بها یجوز ان تکون من حیث التوحید والعلم بوجود الواجب حاصل من قبل ومنها ان العلم بالامر بالمعرفة انما
یفتقر الی العلم بالامر بوجه ما ومنها ان وجوب المعرفة انما هو عندنا بالعقل والسمع من مویداته والجواب عن العاشر ان المامور
بالتصور معلوم من وجه غیر معلوم من وجه آخر والمطلوب انما هو المعلوم والموصوف بهما سلمنا ان التصور البدیهی غیر مقدور
لکن تحصیل النظریات منه موقوف علی نظر وترتیب وهو فعل اختیاری للعبد والجواب عن الاستدلال بالایة ان المراد
به العوارض والحوادث التی لا طاقة بها لا التکلیف سلمنا لکن یمکن حمله علی سوال دفع ما یشق مجازا وان کان مما
یطاق سلمنا لکن سوال الداعی لا حجة فیه سلمنا لکن التکالیف ان کانت باسرها تکلیف ما لا یطاق بطل فایده
تخصیصهم بذکر ما لا یطاق بل کان الواجب ان یقولوا ربنا لا تکلفنا وان کان البعض لزم خلاف مذهبکم سلمنا
لکنه معارض بقوله تعالی لا یکلف الله نفسا الا وسعها وما جعل علیکم فی الدین من حرج وانتهی کلامنا الذی
کان متعلقا بما ذهب الیه الاشعری وبعض اتباعه من الجزم بتجویز التکلیف ما لا یطاق ووقوعه اما الاشاعرة فاکثرهم
انکروا وقوع التکلیف بالمحال مطلقا سواء کان ممتنعا بالذات او بالغیر قال شارح المقاصد ثم الجمهور علی ان النزاع انما هو
فی الجواز واما الوقوع فممتنع بحکم الاستقراء لقوله تعالی لا یکلف الله نفسا الا وسعها وبالجملة الاشاعرة المتاخرة
قسموا الممتنع الی الممتنع بالذات والی الممتنع عادة والی الممتنع نظرا الی علم الله تعالی بوقوعه او بعدم وقوعه
او اخباره تعالی کذلک ونحو ذلک فلم یجوزوا التکلیف بالقسم الاول وجوزوا التکلیف الثانی مع الجزم بعدم
وقوعه وقالوا بجواز الثالث وبوقوعه معا وکل هذا باطل عند الفرقة الحقة لان التکلیف بالممتنع وان کان
عادة قبیح عقلا وعبث کما عرفت وقد عرفت ان العلم والاخبار لا یوثر فی الامتناع والوجوب وایضا لو جوزنا الامر بالمحال لجوزنا
امر الجمادات وبعثة الرسل الیها وانزال الکتب علیها وذلک معلوم البطلان بالضرورة وایضا التکلیف بغیر المقدور ظلم
فان تکلیف الانسان بتسکین الکواکب او خرق الافلاک او ایجاد مثلها او ایجاد مثل القدیم الی غیر ذلک من المستحیلات من اعظم
الظلم واکبره فیکون الله تعم منزها عنه لقوله تعم وما ربک بظلام للعبید وقوله تعم وما الله یرید ظلما للعباد وقوله
تعالی ان الله لا یظلم مثقال ذرة الی غیر ذلک من الایات الدالة علی تنزیه الله تعالی عن الظلم وهذا کله کما ینفی الوقوع
ینفی الجواز مطلقا

الفصل الحادی عشر فی کون افعاله تعم ذوات غایات

اعلم ان الفلاسفة والاشاعرة
خالفوا العقل والنقل ونفوا الغرض والغایة عن افعاله تعالی معللین باموروهنها ظاهر ونحن ننقل کلامهم وما
یتشبثون به ثم نتلو علیک فی تضعیف ما قالوا ما تحکم به العقول السلیمة الصحیحة والنصوص الصریحة وعلی الله
التکلان وبه الاعتصام فقالت الحکماء لو کانت افعاله تعالی بالقصد والغرض الزائد علی ذاته لکان کالانسان مضطرا
فی صورة مختار محکوما علیه فی صورة حاکم لان الباعث للشیء علی شیء مستخدم ومستعبد فی تکمیله ومن الذی
یستخدم المقصود ویستعبد المعبود المسجود قال الشیخ الرئیس فی النمط السادس من الاشارات اتعرف ما الغنی
الغنی التام هو الذی یکون غیر متعلق لشیء خارج عنه فی امور ثلثة فی ذاته وفی هیئة متمکنة فی ذاته وفی هیات کمالیة

اضافیة لذاته فمن احتاج الی شیء آخر خارج عنه حتی یتم له ذاته او حال متمکنة من ذاته مثل شکل او حسن او غیر ذلک او
حال لها اضافة ما کعلم او عالمیة او قدرة او قادریة فهو فقیر محتاج الی الکسب قال المحقق الطوسی فی شرحه هذا تعریف
لمعنی الغنی والمقصود ان مراعاة معناه المحمول علی المبدأ الاول یقتضی ان لا یکون لفعله غایة مباینة لذاته انتهی ثم قال الشیخ
تنبیه اعلم ان الشیء الذی انما یحسن به ان یکون عنه شیء ویکون اینکون عنه شیء اولی من ان لا یکون فانه اذا لم یکن عنه ذلک
لم یکن ما هو اولی واحسن به مطلقا وان لم یکن ما هو اولی واحسن به مضافا فهو مسلوب کمال ما یفتقر فیها الی کسب انتهی قال
المحقق ان قوما من المتکلمین یعللون افعال الباری تعم جل ذکره بالحسن والاولویة فیقولون ایصال النفع الی الغیر حسن فی نفسه وفعله
اولی من ترکه فلاجل ذلک خلق الله الخلق والشیخ اراد ان ینبه علی ان هذا الحکم فی حق الله تعم مقتض لاسناد نقصان الیه وتقریره
ان الشیء الذی یحسن ان یفعل فعلا ویکون ان یفعل احسن به من ان لا یفعل فان فعل کان ما هو احسن به فی نفسه حاصلا وکان ما هو احسن به من سیء
ایضا حاصلا وهما صفتان له احدیهما مطلقة والاخری کمالیة اضافیة الی شیء آخر وان لم یفعل لم یکن ما هو احسن به حاصلا
ولا ما هو احسن به من شیء آخر فظهر من ذلک ان هاتین الصفتین قد یستفید هما ذلک الشیء من فعله وفعله غیره فاذن هو مسلوب
کمال مفتقر فی کسب الکمال الی غیره انتهی ثم قال الشیخ تنبیه فما اقبح ما یقال من ان الامور العالیة تحاول ان تفعل شیئا لما تحتها لان
ذلک احسن بها ولیکون فعاله الجمیل وان ذلک من المحاسن والامور اللائقة بالاشیاء الشریفة وان الاول الحق یفعل شیئا لاجل شیء
وان لفعله لمیة ثم قال الشیخ تنبیه اتعرف ما الجود الجود افادة ما ینبغی لا العوض فلعل من یهب السکین لمن لا ینبغی
له لیس بجواد ولعل من یهب لیستفیض فهو معامل فلیس بجواد ولیس العوض کله عینا بل غیره حتی الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل
الی ان یکون علی الاحسن او علی ما ینبغی فمن جاد لیشرف او لیحمد او لیحسن به ما یفعل فهو مستفیض غیر جواد فالجواد الحق هو الذی یفیض منه الفوائد لا لشوق
منه وطلب قصدی لشیء یعود الیه واعلم ان الذی یفعل شیئا لو لم یفعل قبح به او لم یحسن به فهو بما یفیده من علة
متخلص انتهی ما اردنا من کلام الشیخ الرئیس فی تحریر ما ذهب الیه الحکماء وقال بعض المتفلسفین فالواجب تعالی لبرائته عن الکثرة والنقص
ولکونه تام الفاعلیة یکون علمه بذاته وهو فی غایة العظمة والجمال والکبریاء والجلال عین ذاته وعین ابتهاجه بذاته الذی
منبع لجمیع الخیرات ومن ابتهج بالشیء ابتهج بجمیع ما یصدر عن ذلک الشیء من حیث کونها صادرة عنه فالواجب تعالی یرید الاشیاء لا
لاجل ذواتها من حیث ذواتها بل لاجل انها صدرت عن ذاته فالداعی له فی ایجاد الاشیاء انما هو عین ذاته وقد علمت فی مبحث
الغایة ان کل ما کانت فاعلیته لشیء علی هذا السبیل کان فاعلا وغایة لذلک الشیء وقال فی مبحث الغایة المبحث الثالث
ان من المعطلة قوما جعلوا فعل الله تعالی خالیا عن الحکمة والمصلحة مع انک قد علمت ان للطبیعة غایات وان فعل النائم والساهی
لا ینفک عن غایة ومصلحة لبعض قواه متمسکین بحجج هی اوهن من بیت العنکبوت منها التشبث فی ابطال الداعی والمرجح بامثلة جزئیة
من طریقی الهارب وقدحی العطشان ورغیفی الجائع ولم یعلموا ان خفاء المرجح من علمهم لا یوجب نفیه فان من جملة المرجحات الاتفاقیة
فی هذا العالم امور خفیة عنا کالاوضاع الفلکیة والامور النادرة ولم یتفطنوا انه مع ابطال الداعی فی الافعال وتمکن الارادة الجزافیة
ینقطع سبیل اثبات الصانع فان الطریق الی اثباته ان الجائز لا یستغنی عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة لا یمکننا اثبات واجب الوجود
ومنها قولهم کون الارادة مرجحة صفة نفسیة لها والصفات النفسیة ولوازم الذات لا یعلل کما لا یعلل کون العلم علما والقدرة
قدرة وهو ایضا کلام لا حاصل له فان مع تساوی طرفی الفعل کیف یخصص احد الجانبین ذا الخاصة التی یقولونها هذه بان فان تلک
الخاصة کانت حاصلة ایضا لو فرض اختیار الجانب الاخر الذی فرض مساویا لهذا الجانب ومنها قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل
بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا کاف فی افحامهم فان المرید لا یرید ای شیء اتفق والارادة من الصفات الاضافیة
فلا یتحقق ارادة غیر متعلقة بشیء حتی یرید بها التعلق ببعض الاشیاء نعم اذا حصل تصور شیء قبل وجوده وترجح احد جانبی

امكانه يحصل ارادة مختصة باحدهما فالترجيح مقدم على الارادة فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع مقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا فان تجويز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تمام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى المغني خارج عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية وسيعلم انه مسبب الاسباب وكل ما يكون سببا ولا يكون لفعله غاية اولى سوى ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب مستندة اليه فان كان لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها اليه كان خلاف الفرض وان استند اليه فالكلام عايد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته دفعا للدور او التسلسل وقد فرض كونها غير ذاته هذا خلف فذاته تعالى غاية للجميع كما انه فاعل لها انتهى ثم قال بعد فصل ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور والى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كما سبق من ان تمام الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا فلك ان تجعل علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته كما سيجيء علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما مر جوابه هو ما لاجله المقتضي ... تغاير المقتضي للمقتضي قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك مسامحة اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او على منها فانك لو فرضت الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل ذاتي له لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مرادهم من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير النفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى غير ذلك من الامور التي يترتب على فعله تعالى من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما الغاية التي هي علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير كما اشرنا اليه فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول واذهان الاكابر والاعيان ثم قال بعد فصل فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشيئية مقدمة على الفعل لكن يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرا عنه مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها كذلك قلت تاخر الغاية عن الفعل وجودا انما يمكن اذا كانت من الفاعل اما اذا كانت تماهو ارفع منها فلا يلزم بل الغاية في الابداعيات مقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وفي الكائنات تتاخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما ثم قال فان قلت اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبر والاحكام وليس لاحد انكار للآثار العجيبة والمنافع الحقيقية الحاصلة في اجزاء العالم على وجه ترتب عليه المصالح والحكم كما يظهر بالتامل في امارات الآفاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبنية وقد اشتملت عليه المجلدات في كوجود الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسط للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرية للنفس والبدن والنفس لمعرفة الباري تعالى جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا تفي بذكره الالسنة والاوراق قلت الواجب نعم وان لم يمكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحة من المنافع والمصالح التي نعلمه او لا نعلمه وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا يحصل منه الاشياء الا على التمام ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود الشيء للارض او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه تعالى بكل خفي وجلي لا يعزب عن علمه شيء كما سيجيء كيف وعنايته كل علة للمعلول كما مر سبيل لهذا السبيل من انها [illegible] ان يحصل [illegible] او لا ان يستكمل معلولها

الا بالعرض ولا ان يقصد فعلا لاجل المعلول وان كان يعلمه ويرضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار و الشمس والقمر انما يفعل ما عليها من التبريد والتسخين والتنوير بالغلط كما لا انها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزم انتفاع الغير من باب الرشح كما قيل وللارض من كاس الكرام نصيب وكذا المقصود ملكوت السموات من تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلي بل ما وراءهما من طاعة الله تعالى والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في الفارسي ع عالم بخروش لا اله الا هوست ؛ غافل بگمان که دشمن است او یا دوست ؛ دریا بمحیط خویش موجی دارد ؛ خس پندارد که این کشاکش با اوست ؛ فالواجب تعالى ايضا يلزم من تعقله لذاته انه الذي هو مبدء لكل خير وكمال حصول الممكنات على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم هي غايات عرضيه ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتيه ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادي الشر وغيرها من الطبائع الهيولانية انتهى كلامه وقريب مما نقلنا قال غيره من الفلاسفة والمتفلسفين وهذه كما ترى يدل بظواهرها على تصديق ما هو المشهور من مذهب الفلاسفة في عدم تعليل افعاله تعالى بالغايات لكن يظهر من كلام المحقق الطوسي والعلامة وغيرهما ان المشهور خلاف ما هو المعلوم من مذهبهم قال المحقق الطوسي ان الحكماء لا ينفون شوق الاشياء الى كمالاتها الذي هو الغرض من افعالها والا لبطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات والالهيات وغيرهما وقطعا العلة الغائية باسرها عن الاعتبار بل يقولون ان افاضة الموجودات عن مبدئها تكون على اكمل ما يمكن لا بان يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه مشتاقا الى كماله باستيناف تدبير ويعنون بالغرض المنفي عنه استيناف ذلك التدبير لاكماله بالقصد الثاني وقال العلامة في النهاية في مبحث القياس بالجملة قول الاشاعرة الفاعل لغرض مستكمل به حكم اخذوه من الحكماء وهم لم ينكروا العلل الغائية وان شوق الاشياء في كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وفوائد الغايات وعلم الهيئة واكثر الطبيعيات وغيرها بل قالوا ايجاد الموجودات عنه تعالى على اكمل ما يمكن لا بان يخلق الشيء ناقصا ثم يكمله بقصد ثان لانه كامل لذاته قادر على تكميل كل ناقص بحسب استعداده فيخلقه مشتاقا الى كماله من غير استيناف تدبير والغرض الذي نفوه استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني انتهى وبالجملة ان كانت حقيقة الامر كذلك فنعم الوفاق وان كان الامر ما هو المشهور ومشاهد من مصنفاتهم فموضع بحث وبهذه الحيثية يجري كلامنا في هذا المقام فنقول تحقيق المقام وتوضيح المرام موقوف على تمهيد مقدمات **الاولى** ان الغاية عبارة عما لاجله يصدر المعلول من علته الفاعلية كما صرح به المحقق الطوسي رحمه الله عليه في شرح الاشارات وغيره وقد يكون المراد بها ما يتحرك اليه الشيء ومتى وصل اليه وقف وهذا هو غاية الحركة فقط فالغاية بذلك المعنى اخص من الغاية بالمعنى الاول مطلقا والغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والمصلحة اعم من الغرض والغاية جميعا لانها عبارة عن المنفعة المترتبة على فعل فاعل سواء كانت تلك المنفعة منفعة للفاعل او للغير باعثة على الفعل ام لا وسواء كان الفاعل فاعلا بالايجاب او بالاختيار وقد يطلق اسم الغاية على تلك المنفعة ايضا كما صرح به شارح المواقف فقال وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا لشبهها بالعلة الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل انتهى **الثانية** ان الغاية بالمعنى المسطور هل يكون للفاعل بالايجاب ام لا قال شارح المواقف الغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وهكذا قال العلامة القوشجي في شرحه للتجريد اما الفرق الذي تلونا عليك بين معنى الغاية والعرض نص صريح في ثبوت الغاية للفاعل بالايجاب وايضا هو من مصرحات الحكماء قال صدر الدين الشيرازي في حاشيته على شرح التجريد ان الحكماء ذهبوا الى ان للفعل الطبيعي غاية بهذا المعنى فان الحركات الطبيعية للاجسام الى احيازها لاجل حصولها في احياز الطبيعة ولذلك يسكن عند الحصول في تلك الاحياز وقال ايضا كان الشارح حسب انه اذا لم يكن للفاعل شعور وقصد لم يكن فعله لاجل حصول ولذلك اعتبر في تفسير الغاية كونها ما ينتهي اليه الفعل بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله وليس كذلك

فانا نعلم قطعا ان حركة بعض الاجسام الفاقدة للشعور والقصد كالارض الى حيزها الطبيعي لاجل الحصول فيه كما نبهناك والغاية
المنفي والحق الذي لا ريب فيه ان الغاية التي يكون بحسب العلم مقدمة على الفعل علة لفاعلية الفاعل بحسب الوجود الذهني
لا يتصور الا للفاعل بالاختيار المسبوق فعله بتصور الغاية والارادة اما الغاية بالمعنى الاعم اعني الذي ما يكون لاجله الفعل
فلا سبيل الى الجزم بكونها للفاعل بالايجاب لان القدر المعلوم بالضرورة هو صدور الحركة عن الجسم عند المفارقة عن الاحياز
الطبيعية ورفع الموانع الاخر وهذا اعم من ان يكون لاجل الحصول لاحتمال ان يكون المفارقة من قبيل رفع الموانع الاخر
من قبيل شرائط التاثير في الحركة والوصول من موانعه نعم العقل السليم حاكم بان الفاعل المختار الذي جعل بعض الاجسام على
الحركة الى الاخبار الطبيعية له غاية ومصلحة مقصودة **الثالث** هل يجوز العقل ان يكون الشيء غاية لفعل نفسه قالت الحكماء
نعم كما عرفت ونحن نقول انا لا نتصور ذلك ولا نخاف في اظهار الحق لومة لائم لانا لا نفهم من الغرض والغاية الا ما لا يكون
قبل الفعل حاصلا مع كونه مقصودا للفعل باعثا للفاعل على الفعل لئلا يلزم تحصيل الحاصل ولو تشبثوا بنحو من التاويل
كان يقال مرادهم من كون الشيء غاية لنفسه كون سرور الشيء غاية لفعله او بقاء كماله ونحو ذلك خرج من محل النزاع وهكذا لو قالوا
بان المراد منه ان الذات وحدها كافية في صدور المعلول بدون افتقاره الى الغاية لان هذا نفي للغاية واقتصار على كون العلة
الفاعلة وهذا الاخير فيه انه يجوز ان يكون العلة علة بسيطة تامة اذا كان المعلول كذلك كما صرحوا به **والرابعة**
ان مناط كون الفعل اختياريا هو صحة الفعل والترك بالنسبة الى القدرة فقط الا ترى لو وجب هذا الفعل بانضمام
الارادة الجازمة لم يقدح في كونه اختياريا كما قالوا به وصرحوا بان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار وهكذا الحال اذا حكم
بوجوبه بالنظر الى سبق تعلق علم من يمتنع عليه الجهل بوقوعه وبالنظر الى اخبار من يمتنع عليه الكذب لصدوره ومن هنا
ينقدح مختارنا من ان صدور الافعال الحسنة التي يكون تركها قبيحا واجب بالنظر الى كون الواجب تع حكيما غنيا غير
مفتقر الى شيء وان كان بالنظر الى نفس قدرته تعالى تركها صحيحا ودليلنا على ما قلنا ومهدنا هو بقاء خواص الفعل
الاختياري وبقاء الفرق بينه وبين الافعال الاضطرارية بيان ذلك ان العقل السليم حاكم بان استحقاق المدح والذم والثواب
والعقاب انما يتصور اذا كان الفعل اختياريا ولا شك ان فاعل الفعل الذي يكون مقدورا له وان كان واجب الصدور منه بالنظر
الى الارادة الجازمة وتعلق العلم والاخبار وبالنظر الى الحكمة يستحق المدح والذم والثواب او العقاب وايضا يفرق كل عاقل بين
ذلك الفعل المقدور وبين الفعل الصادر بالاضطرار فثبت ما قلنا ولله الحمد على ذلك واذا عرفت ذلك فاعلم ان ما قال
الشيخ من معنى الغنى فقد سلمناه لكن لا نسلم ان من فعل فعلا لاجل نفع الغير فهو مفتقر لم لا يجوز ان يكون صدور الفعل لاجل
الغير من الحكيم من حيث هو حكيم واجبا ضروريا توجب صدور الافعال من الفاعل بالايجاب وقد عرفت ان هذا الوجوب
لا يقدح في الاختيار او يقال نفع الغير كاف لرجحان صدور الفعل من الحكيم وان لم يكن للحكيم فائدة ومنفعة عائدة الى نفسه
وما الدليل والبرهان على امتناع ذلك وايضا يمكن ان يقال لا شك في ان فعل الله تع غير ذات الله تعالى فان كان صدور الفعل
من الله تعالى وعدم صدوره متساويين لزم الترجيح بلا مرجح وان كان صدوره اولى بالنظر الى ذاته وكمالا له فهو مفتقر في حد ذاته
الى تحصيل تلك الاولوية فلا يكون غنيا فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل صدوره منه ضروري قلنا فح يكون فاعلا بالايجاب و
هذا وان كان مذهبكم على ما هو المشهور لكن المحققين منكم يابون عن ذلك ويثبتون له تعالى القدرة والاختيار على
انا نقول ح لا معنى لاثبات الغاية كما عرفت في مقدمة الثانية وايضا نقول فح لم لا يجوز ان يكون صدور الفعل للغاية من
الواجب تع واجبا ضروريا كما قلنا انفا وايضا الواجب محتاج في ايجاد حادث الى امر حادث اخر واستعداد مادة كما
قلتم والاحتياج في فاعليته غير مستلزم للنقصان فكيف يكون الاحتياج فيما الى الغرض مستلزما له وهكذا الكلام في انتفاء

ايجاد العرض الى المحل والكل الى الجزء اما ما قال المحقق الطوسي من ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري تعالى جل ذكره
بالحسن الخ فلا ينافي ما ذكرناه لانه ليس مرادهم ان الله تعالى يفعل الحسن لجلب منفعة المدح او للخوف والحذر عن توجه الذم
بسبب تركه بل مرادهم هو ما ذكرنا من ان صدور الحسن عن الحكيم الغني واجب وعدم صدوره ممتنع مطلقا ليس الباعث
له على الصدور والعلة الغائية جلب منفعة المدح الى نفسه والحذر عن الذم ليلزم ما الزم عليهم الشيخ واتباعه والمراد ان ايصال النفع
الى الغير حسن كاف لرجحان صدور الفعل عن الحكيم وذاته صدور الفعل وعدمه متساويين وهذا بناء على ان الرجحان كان في
صدور الفعل كما مر ذكره غير مرة وقد ظهر من هنا ان ما قال الشيخ فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية الخ كلام اقناعي لا يغني
بمثله الاذكياء وايضا ظهر من هنا وهن ما قال الشيخ في بيان معنى الجود فلا نطول الكلام بذكره واما ما قال بعض المتفلسفين
في اول كلامه المنقول منه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل لاجل انها صدرت عن ذاته الخ غير محصل
المعنى لان الارادة لا يكون الا قبل الفعل فانها داعية الى الفعل موجبة له فكيف يكون الارادة معللة بصدور الفعل المؤخر
عنها اما ما قال في ابطال قول المعطلة فهو في محله اما قوله فذلك الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل فهو
باطل كما عرفت في المقدمة الثالثة قوله كل ما يكون سببا اولا الخ مقدوح بما عرفت من عدم صلاحية الشيء لكونه
غاية لنفسه قوله اذ الغايات كسائر الاسباب الخ هذا انما يتم لو كان الغايات باسرها مستندة الى الباري تعالى لم لا يجوز ان يكون
بعض الغايات من افعال العباد او من اثار بعض الاشياء الاخر ونحو ذلك غير مستندة الى الباري وهذا كجلوس الملك
على السرير من غاية صنعة النجار للسرير والحال ان جلوس الملك ليس من فعل النجار وهكذا لوازم الماهيات والوجود للاشياء
فانها انما يستند اليها فيجوز ان يخلقها الله تعالى لاجل تلك اللوازم بلا محذور وسلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون بعض الافعال
مقصودة بالذات ويكون هذه غاية لبعض الافعال الاخر الا ترى ان غاية الحركة ملاقات الحبيب مثلا وغاية ملاقات
الحبيب هي سرور القلب وسرور القلب مقصود بالذات ومع غاية معا وهذا مما اعترف به المتفلسف ايضا حيث صرح بان الغاية للحركة
قد تكون نفس الحركة مقصودة للمتحرك قوله فلك ان تجعل علمه لنظام الخير الذي هو عين ذاته الخ ان كان مراده ان الواجب
تعالى لما كان عليما حكيما يجب ان يصدر عنه جميع ما هو اصلح عند الله تعالى بحسب علمه الازلي الذي هو عين ذاته وهذا الوجوب
قد عرفت انه لا ينافي الاختيار فهذا ليس بمضر لنا فان مرادنا من كون افعاله تعالى معللة بالغايات والمصالح كما عرفت انما
هو ان صدور الافعال لاجل ايصال النفع الى الغير من الواجب تعالى واجب بالنظر الى الحكمة والعلم والاستغناء او راجح وان كان مراده
ان علمه الذي هو عين ذاته غاية لصدور الفعل عنه فقد عرفت ان ذات الفاعل لا يصلح لان يكون غاية لفعل نفسه قوله كيف
ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية الخ اقول كون الشيء غاية للفعل نفسه اذا حمل على سبيل الحقيقة
غير مفهوم المعنى كما عرفت فلا بد عليه او لا من بيان معنى حتى ينظر في صحته وبطلانه قوله فانك لو فرضت الغاية امرا قائما به
الخ لا قسم عليك ايها العاقل بالله العظيم هل تفهم لما ذكره معنى محصلا وهل هذا الا من قبيل ان يقال انك لو فرضت وجود
البياض امرا قائما بنفسه وكان ذلك البياض مصدا لاثار السواد لكان بياضا وسوادا معا قوله قلت تاخر الغاية عن الفعل
الخ هذا التخصيص للقاعدة الكلية من غير دليل وبرهان قوله قلت الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته لا يخفى عليك ان الالتزام
ان افعال الله تعالى غير معللة بالغايات وان هذا الاتقان المشاهد والتدبير الممهد والاثار العجيبة والمنافع الحقيقية
انما صدرت عن الواجب تعالى بحسب الاتفاق بدون ان يكون الله تعالى مريد الترتب تلك المنافع وهذا الاتقان كما يصدر
عن النار الضوء الذي ينتفع المستنير به وكما يصدر البرودة من الماء التي ينتفع به المستبرد والري للعطشان ونحو ذلك التزام
ما لا يليق بجنابه المقدس من عدم استحقاق المدح والشكر وعدم كون هذا الاتقان دليلا على كونه تعالى عليما حكيما

الى غير ذلك والحال ان عقول السليمة تابى ذلك والانبياء والرسل كافة ذهبوا الى خلاف ذلك ولذا ترى بعض المخالفين من الحكماء والمتكلمين لما تاملوا فى هيئة الافلاك وعجائبها وعلم التشريح ونحو ذلك رجعوا الى الحق وفازوا وتركوا الباطل واصابوا رايت فى رسالة بعض الثقات انه قال اعلم ان ابن سينا لاطلاعه على علم التشريح ومنافع الادوية خالف الفلاسفة والاشاعرة فى التعليقات ولم ينف الغرض والعلة الغائية عن الله تعالى بل نفى عنه تعالى الرغبة والشوق المترتب فينا على العلم بالمصلحة وهو الحق لان الرغبة المترتبة على العلم بالمصلحة والنفرة الحاصلة من العلم بالمفسدة من خواص المحتاجين الناقصين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى وقال شارح المقاصد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم انتهى ما قول المتفلسفة فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما يفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها الخ اقول تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ليس كمثله شئ واين الخالق من المخلوقات فما صدور الافعال الاضطرارية كالتسخين والتبريد والتنوير من تلك المخلوقات يدل على كمال عجزها وقصورها ناطق بلسان الحال على المبدع القادر القاهر فوقها فلو كانت افعال الله تعالى شانه مثل افعال تلك المخلوقات لا اقتضت سلطانا قاهرا فوقه تعالى ايضا ولا نسلم ان النار والماء تفعلان افعالا لحفظ كمالاتهما فانهما لا شعور لهما اصلا بل الخالق القادر القاهر قهرهما وجبلهما على ان يصدر دائما منهما تلك الافعال وايضا لو كان الله تعالى يفعل افعاله لحفظ كماله كامثال تلك المخلوقات لكانت افعاله معللة بالغرض هو بقاء الكمال فلم يكن غنيا ولا جوادا بل ناقصا مستحق الذم على ما قلتم واذا اتضح لك ولا قصور الفلاسفة فى هذا المسلك بين يديك نذكر شطرا من كلام الاشاعرة التى قد عرفت بحمد الله تعالى مرارا انهم بمعزل عن الشعور ونقول قبل ذكر احتجاجاتهم واظهار ضعفها ان كلامهم يدل على ان الاشعرى المتكلم ينكر تعليل افعاله تعالى بالغايات مطلقا فيزعمون انه تعالى لم يخلق العيون للابصار ولا السامعة للاستماع وهكذا جميع الحواس والاعضاء والجوارح والاعصاب والعضلات على الوجوه المخصوصة لمنافعها الحاصلة منها وهكذا لم يخلق الشمس والقمر للاضاءة وهكذا النار والماء وسائر الاشياء وفقهاء العامة ذهبوا الى ان افعاله تعالى معللة بالغايات والمصالح تفضلا بدون ان يجب عليه وهذا بخلاف العدلية فانهم يقولون يجب ان يكون فعله تعالى معللا بالغايات ومطلوب الاشاعرة هو نفى الغاية عن فعله مطلقا كما يدل عليه اكثر ادلتهم وتصريح علمائهم ومطلوب العدلية هو عموم وجوب التعليل ولذا ترى ادلة الاشاعرة منحصرة فى دلالتها نفى الغاية عموما اما ابتداء واما بمدخلية عدم القول الثالث انتهاء وادلة المعتزلة بالعكس فلا تغفل واذ عرفت ذلك فاعلم ان الاشاعرة قالوا لو كان البارى فاعلا لغرض لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد فى الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال اقول قد عرفت فيما سبق تضعيف هذا الدليل ولذا ترى المخالفين ضعفوه ايضا قال شارح المقاصد موردا على هذا الدليل ومجيبا عنه لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا يتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة وح يعود الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفى مجرد كونه اصلح للغير انتهى وايضا نقول مضافا الى ما مر سابقا ان حكاية كون الغرض مستلزما للنقصان مدفوع بمثله فان العبث عين النقص والله تعالى كامل لذاته فلا يقع عنه العبث وايضا الله تعالى كامل بالذات من جميع الجهات ومن مقتضى الكامل بالذات ايصال النفع الى الغير مع تحقق الشرائط وانتفاء الموانع وعدم الايصال فى هذه الصورة من النقصان فكيف لا يكون افعاله تعالى على ما ذكرنا وايضا سلمنا ان ايصال النفع اولى بالنسبة اليه تعالى لكنها

من الاعتباريات الاضافية كالخالقية والرازقية والموجدية ايضا قال بعض الاصحاب يمكن ان يختار فى الجواب ان فعله تعالى لغرض عائد اليه ويمنع لزوم نقصانه قبل حصول ذلك الغرض لجواز ان يكون حصول ذلك الغرض فى هذا الزمان كمالا فلا يلزم ان يكون الواجب قبل حصوله ناقصا ولا ان يكون عريا عن صفة كمال بل اللازم ان يكون عريا عن شئ لم يكن كمالا الى ذلك الزمان وايضا تعلل افعاله تعالى راجع الى الصفات الفعلية كخالقية العالم ورازقية العباد والخلو عنها ليس بنقص قطعا وهذا الحق قريب مما مر ايضا قال بعض الاصحاب ويمكن ان يدفع بوجه آخر وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بفعله بمعنى ان العلم بالغاية المترتبة على المعلوم يكون سببا للفاعل على الاقدام بالفعل الا ترى ان الغرض باعتبار الوجود الذهنى لغير الاصيل يكون باعثا على الاقدام وهو بهذا الوجود كيفية فيك وعلم فعلى هذا انما يلزم استكماله تعالى عن علمه وهو عند الاشاعرة جائز بل يجوز عن سائر اوصافه الثمانية وعندنا علمه ليس صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من الغير فان قيل ان الاشاعرة لا تقول بسببية شئ غير الله تعالى لشئ فلا يكون الغاية سببا لفاعلية الله تعالى قلنا فح ينبغى ان لا يقولوا بالغرض فى افعالنا ايضا وايضا لا ينكر السببية العادية ومن هنا ينقدح جواب آخر بان الغرض اذا كان عاديا كما ان النار سبب عادى للاحراق عند الاشاعرة لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا وقد عرفت باعتراف شارح المقاصد وغيره ان حجية القياس فرع ان يكون افعاله تعالى معللا بالاغراض قال السيد الشهيد سيد نور الله الششترى بعد ذكر امثال ما ذكر فى هذا المقام والحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذى ليس للشبهة الى ساحته مجال والصواب الذى لا يرتع حوله خطاء واضلال لكن الاشعرى قد سبق على لسانه ذلك والمحال املة شعوره ونوزنته مخالفة اهل الاعتزال وطمعه بذلك رفعة شانه عند الجهال ثم وسع اصحابه دائرة المقال بضم ضمائمه من الاغاليط والتبتال ليوقعوا فى الاوهام ان ما ذكره شيخهم كلام دقيق لا يفهم ولا يرام الا بعد طى مراتب النقض والابرام والذى يشهد على ذلك ما ذكره السيد معين الدين الايجى الشافعى فى رسالة الفها لتحقيق مسئلة الكلام حيث ساق الكلام فيها من تشنيع شيخنا الاشعرى فقال اعلم انه رضى الله عنه قد دعوى الى عقيدة تجديدة بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصرائح القران وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معلل لغرضه ودليله كما صرح به فى كتبه انه يلزم تاثر الرب عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يشك ذو مرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها وتعالى جد ربنا عن ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية الشئ شوق وانفعال فى ذاته الاقدس كما فى الحيوانات انتهى والدليل الثانى لهم ان غرض الفاعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه وهذا مما لا يتصور فى افعاله اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل غاية لفعل الله تعالى فهو يجب ان يكون فعل الله تعالى وهذا غير مسلم عند المعتزلة والحكماء لان بعض الغايات يجوز ان يكون من افعال العباد والمخلوقات الاخر واللوازم الضرورية للفعل او لامور آخر وايضا يجوز ان يكون لبعض افعال الله تعالى شرائط ومقدمات لا يمكن او لا يحسن بدون خلق تلك الشرائط والمقدمات وهذا كما قالوا ان ايصال اللذة لا يمكن بدون وجود ما يلتذ به ونحو ذلك وقد ضعف هذا الدليل ايضا شارح المقاصد والدليل الثالث لهم انه لو كان تعليل الافعال بالغايات ضروريا يلزم ان يكون لكل غاية غاية فيتسلسل او ينتهى الى غاية لا غاية لها فتبطل مذهب الاعتزال وح ثبت ما ذهب اليه الاشاعرة لعدم القول الثالث والجواب انك قد عرفت انا لا نقول انه لكل غاية لله تعالى ان يكون غاية له تعالى وايضا هذا غير لازم من مذهب العدلية لانهم انما يقولون ان لكل فعل الله تعالى لا بد ان يكون غاية وهذا الغاية يجوز ان لا يكون فعل الله تعالى فلا يكون له غاية

حر بالله تعالى وايضا قد عرفت انه يجوز ان يكون بعض الافعال غاية لنفسه قال شارح المواقف وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري انتهى وهذا كما ترى مويد لما قلنا والدليل الرابع لهم ان بعض افعال الله تعالى غير معللة بالغاية اصلا مثل تخليد الكفار في النار اذ لا نفع فيه لاحد اقول هذا الدليل مذكور في مواقف وشرح المقاصد وغيره من كتب العامة وهذا يدل على ان مذهبهم هو تجويز ان يفعل الله تعالى فعلا لا نفع فيه اصلا وليس هذا التجويز هو التجويز العقلي فقط بل التجويز الوقوعي كما يدل عليه التمثيل بتخليد الكفار في النار فهذا اقبح لا محالة فما قال بعض المتاخرين منهم المتعصبين سترا عن الافتضاح الصريح من ان الاشاعرة لا يقولون بخلو افعال الله تعالى عن المنافع والمصالح وان منعوا تعليل افعاله تعالى بالمنافع كما ستعرف ان شاء الله تعالى غير مسموع وها انا اقول هذا الدليل سخيف جدا لانه لا يلزم من عدم ادراك الغاية نفي الغاية بداهة على انا نقول يجوز ان يكون الخلود من لوازم ارتكاب بعض الذنوب او يقال اخراج الكفار من النار ايلام اهل الجنة وخلودهم موجب لمزيد التذاذهم كما يفهم من قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا ونحو ذلك من الاحتمالات الصحيحة وايضا قالوا ردا على العدلية ان مذهبنا معاشر الاشاعرة انه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء فلا يجب عليه ان يكون فعله معللا بالغاية بل يجوز ان يصدر عنه الافعال خالية عن المنافع كلها اقول هذا من قبيل بناء الفاسد على الفاسد كما سيتضح ان شاء الله تعالى اما ادلتنا اهل الحق فمنها عقلية ومنها نقلية اما العقلية فهي ان فعل الفاعل المختار اذا لم يكن معللا بالغرض والغاية ولو بالنسبة الى الغير كان عبثا وكل عبث يستحق فاعله الذم عند الحكيم بداهة ومشاهدة فيكون قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح كما سيتضح ان شاء الله تعالى واورد على هذا الدليل امور **الاول** انه ما المراد من العبث فان كان عدم كون الفعل معللا بالغاية فهو اول المسئلة المتنازع فيها ونحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا سواء سميتموه بالعبث ام بغيره **والثاني** انا لا نسلم ان الفاعل اذا فعل فعلا غير معلل بالغاية فهو غاية وان ذلك الفعل عبث بل العبث انما هو فعل غير مشتمل على منفعة ومصلحة مطلقا وفعل الله تعالى ليس كذلك قال شارح المواقف وقد يقال في الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا يكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها ولا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد **والثالث** سلمنا ان الفعل اذا لم يكن معللا بالغاية فهو عبث لكن لا نسلم انه قبيح لما عرفت ان قبح الاشياء ليس بعقلي والجواب عن الاول ان مرادنا بالعبث هو اللعب فانه المعنى اللغوي للعبث كما يظهر بالرجوع الى الصحاح والقاموس وغيره فان سلمت ان الفعل الغير المعلل عبث بهذا المعنى ومع هذا تجوز وقوعه من الله تعالى فما اسوء حالك فان احدا من العقلاء لا يرضى لنفسه ان يكون عابثا ولاعبا والكتب الالهية والاحاديث النبوية ناطقة على ذم فاعل العبث واللعب كما ستعرف ان شاء الله تعالى ومع هذا انت تجوز ذلك على الله تعالى بل تحكم بوقوعه كما يظهر من كلام اصحابك وتمسكهم باخلاد الكفار واماتة الانبياء ونحو ذلك وان كنت ابيت ذلك وقلت فعله ليس بعبث ولعب وان الاخلاد متضمن للمصلحة وكذا اماتة الانبياء كل ذلك تسترا عن الافتضاح خلافا لما يفهم من كلام اسلافك فيلزم عليك الزاما لا مفر لك منه كما ستعرف والجواب عن الثاني بوجهين الاول ان هذا انما تم لو قلت ان كل افعاله تعالى متضمنة المصلحة وبهذا لا يقول اصحابك والثاني ان اللاعب هو الذي يفعل فعلا لا يريد به ترتب غاية ولم يكن له عليه باعث عند العقلاء ولا يكفي فيه مجرد تضمن الفعل على المصلحة الا ترى ان احدا لو نزح ماء دجلة مثلا

باعث له عليه يقال انه عابث وان ترتب عليه مصلحة ما لبعض الحيوانات والحشرات بالري ونحو ذلك او تحصيل الطين بسبب ماء المنزوح الذي فيه مصلحة لمن كان يريد تعمير بيته وايضا العقلاء متفقون على ان افعال الاطفال الغير المميزة اكثرها من قبيل الملاعبة وان حصل في بعضها مصلحة ما لبعض الامور اتفاقا وايضا العقل حاكم بان المجنون الذي لا شعور له اصلا لو رمى دراهم بيته مثلا اطراف الدار او في الاسواق والشوارع بحيث اخذها فقراء المدينة لا يستحق الحمد والشكر والمدح ولا يصح منه الامتنان فلو كانت افعال الله تعالى ايضا كذلك لما استحق شيئا من ذلك والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله والجواب عن الثالث انه لا شك ان العبث صفة نقصان وقد حققنا فيما سبق ان صفة النقصان اذا كانت اختيارية يلزمها القبح العقلي ويذمها العقلاء ايضا والعبث كذلك فيكون قبيحا والدليل الثاني لاهل الحق وهو انه ان لم يكن فعله تعالى معللا بالغرض والغاية لزم ان لا يحصل الجزم بصدق احد من الانبياء فانه تعالى لو خلق المعجزة لا لغرض التصديق لم يدل على صدق المدعي اذ لا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق كان لكل احد ان يدعي النبوة ويقول الله صدقني لانه خلق هذا المعجز ويكون نسبة النبي صلى الله عليه واله وغيره الى هذا المعجز سواء واورد عليه فضل بن روزبهان بانه ان اراد بهذه الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يفيض المعجزة بالقصد والاختيار وغايته وفائدته تصديق النبي من غير ان يكون تصديق النبي باعثا له على افاضة المعجزة فهذا مسلم ويحصل منه تصديق النبي صلى الله عليه واله من غير اثبات الغرض انتهى اقول هذا عجيب من اهل العقل والديانة وان كان من عادة اهل الريب والخيانة فان هذا كلام ليس له معنى محصل لانه قول مجمل بل مهمل فانك عرفت فيما سبق ان غاية الفعل اذا كان الفاعل مختارا يسمى بالغرض وليس الفرق بين الغرض والغاية اذا كان الفاعل مختارا فالاعتراف بان افعاله تعالى معللة بالغايات دون الغرض يدل على عدم معرفة المعترف بمعنى الغاية والغرض ولم يحصل عنده معناهما لان الواجب تعالى عند المتشرعين فاعل بالاختيار لا على النهج الذي يقول به الفلاسفة فكلما كان غاية لفعله تعالى كان الغرض ايضا وان كان ذلك الغرض بالنسبة الى الغير وبالجملة ان لم يكن لله تعالى من فعل المعجزة غرض تصديق النبي كان الاشكال بعدم ثبوت نبوة النبي صلى الله عليه واله لازما عليهم وان كان كذلك ثبت المطلوب والدليل الثالث لنا النقل فان الكتاب الالهي مشحون من الايات الدالة على المطلوب وتلك الايات على انحاء من الدلالة الاول منها قوله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين او امن اهل القرى ان ياتيهم باسنا ضحى وهم يلعبون قال الله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقد عرفت ان العبث واللعب فعل لا يكون له غاية عند الفاعل والثاني منها امثال قوله تعالى وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا الا ان الله تعالى يذم من يتخذ دينه لعبا فكيف يخلق السماء والارض لعبا ولهوا والثالث الايات الدالة صراحة على ان افعاله تعالى معللة بالغايات وتلك الايات في الكتاب العزيز كثيرة جدا منها قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج الاية وقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا وقوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وقوله تعالى فاتقوا النار التي اعدت للكافرين وقوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون فان سوال الملائكة عن علة جعل آدم خليفة مع كون اولاده مفسدين وجواب الباري تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون صريح في ان افعاله تعالى معللة بالغايات لا سيما نظرا الى قوله تعالى اني جاعل

في الارض خليفة قبل جعله ثم اظهار ما كان في جعله خليفة من الغاية الصحيحة التي لم يكن الملائكة عالمين بها وقوله تعالى اذ تقول
للمومنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلثة آلاف من الملائكة منزلين بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا
يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به الآية اما وجه الدلالة فلان
الامداد بالملائكة لا معنى له الا ارسال الملائكة للامداد فالامداد يكون غاية للارسال ولان الآية صريحة في ان هذا المدد
غاية اطمينان قلوب المومنين وقوله تعالى لقد من الله على المومنين اذ بعث فيهم رسولا الآية فان الاحسان والمنة انما يصح
اذا كان البعث لاجل هداية الخلق وقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس وقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم
وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون وقوله تعالى فبعث الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يوارى سوأة اخيه وقوله تعالى ومن
اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية وقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط
على قلوبكم ويثبت به الاقدام وبالجملة امثال تلك الآيات في الكتاب العزيز كثيرة والحاصل انا لا نفرق بين اجل البديهيات و
بين ان الغاية والمقصود لله تعالى من بعث الرسل هو هداية الناس ومن ارسال جبرئيل الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ابلاغ الاحكام ومن الامر بصنع الفلك للنوح عليه السلام هو الانجاء ومن الامر بالمباهلة هو اظهار الحق وافحام النصارى ونحو
ذلك من الامور التي لا يتيسر احصاؤها في هذا المقام لا سيما نظرا الى امثال تلك النصوص المنصوصة صريحا يكون افعاله تعالى معللة
فالمنكر سوفسطائي مكابر لا يلتفت اليه اما الاحاديث المروية من طريق اهل البيت الدالة على صحة ما ذهب اليه الفرقة الحقة
الامامية فكثيرة جدا منها ما في كتاب علل الشرايع باسناده الى جعفر بن محمد بن عمارة عن ابيه قال سألت الصادق جعفر بن
محمد عليهما السلام فقلت له لم خلق الله الخلق فقال ان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقه عبثا ولم يتركهم سدى بل خلقهم
لاظهار قدرته وليكلفهم طاعته فيستوجبوا بذلك رضوانه وما خلقهم ليجلب منهم منفعة ولا ليدفع بهم مضرة بل خلقهم لينفعهم و
يوصلهم الى نعيم الابد وباسناده الى مسعدة بن زياد قال قال رجل لجعفر بن محمد عليه السلام يا ابا عبد الله انا خلقنا للعجب
قال وما ذلك لله انت قال خلقنا للفناء قال مه يا ابن اخ خلقنا للبقاء وكيف جنة لا تبيد ونار لا تخمد ولكن انما نتحول
من دار الى دار ومنها ما في العيون والعلل بالاسناد التي ذكرت فيهما قال قال الفضل بن شاذان النيشابوري ان سأل سائل
فقال اخبرني هل يجوز ان يكلف الحكيم عبده فعلا من الافاعيل بغير علة ولا معنى قيل له لا يجوز ذلك لانه حكيم غير عابث ولا
جاهل فان قيل فاخبرني لم كلف الخلق قيل لعلل فان قال فاخبرني عن تلك العلل معروفة موجودة ام غير معروفة ولا
موجودة قيل بل هي موجودة معروفة عند اهلها فان قال اتعرفونها ام لا تعرفونها قيل لهم منها ما نعرفه ومنها ما لا نعرفه
فان قيل فما اول الفرايض قيل الاقرار بالله عز وجل وبرسله وحجته وبما جاء من عند الله عز وجل فان قال لم امر الله الخلق
بالاقرار بالله وبرسله وحججه وبما جاء من عند الله عز وجل قيل لعلل كثيرة منها من لم يقر بالله عز وجل لم يجتنب معاصيه
ولم ينته عن ارتكاب الكبائر ولم يراقب احدا فيما يشتهي ويستلذ من الفساد والظلم فاذا فعل الناس هذه الاشياء و
ارتكب كل انسان ما يشتهي ويهواه من غير مراقبة لاحد كان في ذلك فساد الخلق اجمعين ووثوب بعضهم على بعض فغصبوا
الفروج والاموال وابيحوا الدماء والسبي وقتل بعضهم بعضا بغير حق ولا جرم فيكون في ذلك خراب الدنيا وهلاك الخلق وفساد
الحرث والنسل ومنها ان الله عز وجل حكيم ولا يكون الحكيم ولا يوصف بالحكمة الا الذي يحظر الفساد ويأمر بالصلاح ويزجر عن
الظلم وينهى عن الفواحش ولا يكون حظر الفساد والامر بالصلاح والنهي عن الفواحش الا بعد الاقرار بالله عز وجل ومعرفة
الآمر والناهي فلو ترك الناس بغير اقرار بالله ولا معرفته لم يثبت امر بصلاح ولا نهي عن فساد اذ لا آمر ولا ناهي ومنها انا وجدنا
الخلق قد يفسدون بامور باطنة مستورة عن الخلق فلولا الاقرار بالله عز وجل وخشيته بالغيب لم يكن احد اذا خلا بشهوته

واراد ته يراقب احدا في ترك معصيته وانتهاك حرمته وارتكاب كبيرة اذا كان فعله ذلك مستورا عن الخلق غير مراقب
لاحد وكان يكون في ذلك هلاك الخلق اجمعين فلم يكن قوام الخلق وصلاحهم الا بالاقرار منهم بعليم خبير يعلم السر واخفى
آمر بالصلاح ناه عن الفساد لا يخفى عليه خافية ليكون في ذلك انزجار لهم عما يخلون به من انواع الفساد فان قيل فلم وجب عليهم معرفة الرسل والاقرار بهم
والاذعان لهم بالطاعة قيل لانه لما لم يكن في خلقهم وقولهم ما يكملوا لمصالحهم وكان الصانع متعاليا عن ان يرى وكان ضعفهم وعجزهم
عن ادراكه ظاهرا لم يكن لهم بد من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدي اليهم امره ونهيه وادبه ويوقفهم على ما يكون
به احراز منافعهم ودفع مضارهم اذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون اليه من منافعهم ومضارهم فلو لم يجب
عليهم معرفته وطاعته لم يكن لهم في مجيء الرسول صلى الله عليه وآله منفعة ولا سد حاجة ولكان يكون اتيانه عبثا
لغير منفعة ولا صلاح وليس هذا من صفة الحكيم الذي اتقن كل شيء فان قال فلم جعل اولي الامر وامر بطاعتهم قيل
لعلل كثيرة منها ان الخلق لما وقفوا على حد محدود وامروا ان لا يتعدوا ذلك الحد لما فيه من فسادهم لم يكن يثبت
ذلك ولا يقوم الا بان يجعل عليهم فيه امينا يأخذهم بالوقف عند ما ابيح لهم ويمنعهم من التعدي والدخول فيما حظر عليهم
لانه لو لم يكن ذلك كذلك لكان احد لا يترك لذته ومنفعته لفساد غيره فجعل عليهم قيما يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم
الحدود والاحكام ومنها انا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا الا بقيم ورئيس لما لا بد لهم منه في
امر الدين والدنيا فلم يجز في حكمة الحكيم ان يترك الخلق مما يعلم انه لا بد لهم منه ولا قوام لهم الا به فيقاتلون به عدوهم ويقسمون به فيئهم ويقيم لهم
جمعتهم وجماعتهم ويمنع ظالمهم من مظلومهم ومنها انه لو لم يجعل لهم اماما قيما امينا حافظا مستودعا لدرست الملة وذهب الدين وغيرت السنة
والاحكام وزاد فيه المبتدعون ونقص منه الملحدون وشبهوا ذلك على المسلمين لانا قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين
غير كاملين مع اختلافهم واختلاف اهوائهم وتشتت انحائهم فلو لم يجعل لهم قيما حافظا لما جاء به الرسول لفسدوا
على نحو ما بينا وغيرت الشرايع والسنن والاحكام والايمان وكان في ذلك فساد الخلق اجمعين انتهى بعض ما اردنا
نقله في هذا المقام اعلم ان هذه العلل التي رواها ابن شاذان طويلة جدا متضمنة لبيان علل اكثر الاصول والاحكام الفروعية
وهذا الذي ذكرناه كالانموذج لتمامها وفي العيون والعلل بالاسناد المسطورة ثمة قال علي بن محمد بن قتيبة قلت
للفضل بن شاذان لما سمعت منه في هذه العلل اخبرني عن هذه العلل ذكرتها التي ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج وهي من نتائج العقل او هي
مما سمعته ورويته فقال لي ما كنت لاعلم مراد الله عز وجل بما فرض ولا مراد رسول الله صلى الله عليه وآله بما شرع
وسن ولا اعلل ذلك من ذات نفسي بل سمعتها من مولاي ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام المرة بعد المرة والشيء
بعد الشيء فجمعتها فقلت فاحدث بها عنك عن الرضا عليه السلام قال نعم ومنها ما في العيون باسناده عن محمد بن سنان ان
ابا الحسن علي بن موسى الرضا كتب اليه بما في هذا الكتاب جواب كتابه اليه يسئله عنه جاءني كتابك تذكر ان بعض اهل
القبلة يزعم ان الله تبارك وتعالى لم يحل شيئا ولم يحرمه لعلة اكثر من التعبد لعباده بذلك قد ضل من قال ذلك ضلالا
بعيدا وخسر خسرانا مبينا لانه لو كان كذلك لكان جائزا ان يستعبدهم بتحليل ما حرم وتحريم ما احل حتى يستعبدهم
بترك الصلوة والصيام واعمال البر كلها والانكار له ولرسله وكتبه والجحود بالزنا والسرقة وتحريم ذوات المحارم وما اشبه
ذلك من الامور التي فيها فساد التدبير وفناء الخلق اذ العلة في التحليل والتحريم التعبد لا غيره فكان كما ابطل الله عز وجل
به قول من قال ذلك انا وجدنا كلما احل الله تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد وبقاؤهم ولهم اليه الحاجة التي لا يستغنون
عنها ووجدنا المحرم من الاشياء لا حاجة للعباد اليه ووجدناه مفسدا داعيا الى الفناء والهلاك ثم رأيناه تبارك وتعالى
قد احل ما حرم في وقت الحاجة لما فيه من الصلاح في ذلك الوقت نظير ما احل من الميتة والدم ولحم الخنزير اذا اضطر اليه

المضطر لما في ذلك الوقت من الصلاح والعصمة ودفع الموت فكيف دل الدليل على انه لم يحل الا لما فيه من المصلحة للابدان
وحرم ما حرم لما فيه الفساد وكذلك وصف في كتابه وادت عنه رسله وحججه كما قال ابو عبد الله عليه السلام لو يعلم العباد
كيف بدء الخلق ما اختلف اثنان وقوله عليه السلام ليس بين الحلال والحرام الا شيء يسير يحوله من شيء الى شيء فيصير
حلالا وحراما امثال تلك الاحاديث كثيرة اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل فان قيل لهذا المبحث قالت الاشاعرة
اذا اوجبتم معاشر العدلية غرضا وغاية لكل فعل من افعال الله تعالى فما قولكم في هذه التكاليف للعباد فان
الظاهر ان هذه التكاليف ليست لها غاية صحيحة عند العقلاء لا سيما نظرا الى الكفار والفساق والى قولكم بان الله
تعالى لا يفعل القبيح قال صاحب المواقف اذا قيل لهم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف
الشاقة التي لا تقع فيها لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها هو تعريض العبد للثواب
انتهى وقال شارح المقاصد والمتوانه على القول بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله يشكل الامر في تكليف الكافر
للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاق وعقاب دائم وان كان عن سوء
اختيار ولا خفاء في ان مثله قبيح بخلاف تكليف المؤمن من حيث يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر
بتقريب التعريض والتمكين اي جعله في معرض الثواب ومتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب
الثواب وان استحقاق العقاب والوقوع في الهلاك في هلاك الدائم كان منتفيا لولا هذا التكليف انتهى بالجملة هذا
الكلام الذي نقلنا عن ائمة الاشاعرة صريح في ان هؤلاء ينفون الغرض والغاية مطلقا عن افعال الله تعالى ولو على
سبيل المصلحة وهذا هو الذي قلنا فيما قيل فما قال بعض الاشاعرة تستراعن الفضيحة من ان مراد الاشاعرة من نفي
الغاية هو الغرض دون المصالح غير مسموع فانه لا يصلح توجيها لكلامهم ولله در من قال لن يصلح العطار ما افسد
الدهر وانما يعتني على اعادة التصريح بذلك ما رأينا من كلام فضل بن روزبهان الناصب في كلامه في هذا الباب
عجيب يدل على كمال تعصبه واعوجاجه عن جادة الانصاف ونهاية انهماكه في الغي والاعتساف وهو انه قال المذهب
الحق ان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء والحكم والمصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان
افعاله تعالى متقنة وكل من كان افعاله متقنة فلا بد ان يلاحظ الغاية والحكمة فملاحظة الغاية والحكمة في الافعال ثابتة بالنسبة اليه تعالى واذا كان
كذلك كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي وعندي ان الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم
من الامامية لم يحرروا هذا النزاع ولم يبينوا محله فان جل ادلة المعتزلة دلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفي الغايات
والحكمة والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات كافعال من لم يلاحظ الغايات واعتراضاتهم واردة على هذا
فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا مبدأها دواعي مختلفة ولا بد لهذه الدواعي المختلفة من ترجيح بعضها على
بعض والمرجح هو الارادة الحادثة بعد ذلك الداعي الذي يبعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل ولولاه لم يكن
للفاعل المختار ان يفعل ذلك الفعل فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج في صدور الفعل عنه الى ذلك الباعث وهو العلة الغائية
والغرض هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض هذا على المعتزلي فاعترف بانه تعالى في افعاله صاحب
هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله وهو لا يقول بهذا قطعا لانه ينفي الصفات الزائدة لئلا يقع الاحتياج
فكيف يجوز الغرض المؤدي الى الاحتياج فلا شك انه ينفي هذا من الله تعالى فبقي ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث
من افعاله تعالى فهو يقول ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظ حكمة الله تعالى وراء
علتها هي المعرفة لا انه يفعل الافعال لا لغرض ومقصود كالعابث واللاعب فهذا عين ما تقوله الاشاعرة من اثبات

الغاية والمصلحة فعلم ان النزاع بناء من عدم تحرير المدعى انتهى اقول انما قلنا ان صاحب هذا الكلام منهمك في الغي
والضلالة لان هذا الكلام ملفق من الفاظ ليس لها معاني اصلا وظني ان هذا الرجل نظر الى كلام الحكماء ولم يفهم مرادهم
اصلا ثم ذكر كلامهم في تتميم مرامه بدون استشعار معاني كلماتهم بالجملة اساطين الحكمة صرحوا بان افعاله تعالى ليست معللة
بالغايات لكن يترتب عليها فوائد تم المصالح الجمة ومرادهم ان الواجب تعالى من حيث انه تعالى كامل بالذات خير محض
لا يصدر منه الا شيء كامل خير فيه مصالح لا تعد ولا تحصى لكن هذه المصالح ليست مقصودة له تعالى كما ان الشمس
من حيث انه جرم مضيء متعال فوق السماء الرابعة يصدر منها الاضاءة للعالم وغيرها من المصالح الكثيرة للعباد النافعة
في امور معاشهم وان كانت هذه المصالح ليست للشمس مقصودة في باب الاضاءة وهذا كما ترى معقول مستحسن على طريقتهم وتمام على
مسلكهم فهذا الاشعري ان كان مراده ان الاشاعرة ايضا اثبتوا المصالح ونفوا الغرض والغاية بهذا المعنى فيرد انه لو كان
الامر كما يقول فينبغي ان لا تجوز صدور القبائح من الواجب تعالى والافعال التي ليست لها مصالح والحال انكم تحكمون
بوقوعها وتحتجون بها كما يقولون في تكليف العباد واماتة الانبياء واخلاد الكفار ونحو ذلك كما مر وايضاح يرد عليه
كلما اوردنا فيما قبل ولا يجديك نفعا الفرق بين المصالح والغاية وقد عرفت فيما سبق فلا نطول الكلام بذكره وان كان
مراده من الفرق غير ما يفهم من كلام الحكماء فلا بد عليه ان يبين مراده على وجه لم يكن مهملا محضا ليتبين الامر ولنرجع
الى ما هو المقصود في هذا المقام فنقول لما اثبتنا فيما سبق ان افعاله تعالى كلها حسنة وصواب ولها مصالح واغراض
صحيحة فنعلم علما جازما ان الله تعالى في تكاليف العباد حكمة ومصالح وغايات واغراض مهمة وان لم يحصل لنا العلم
بتفاصيل تلك الغايات فانا لم ندع ان جميع غايات افعال الله تعالى لا بد ان يكون مدركة لنا كما وقع التصريح بذلك
فيما سبق عنقريب من قول الفضل بن شاذان في سؤال سائل اخبرني هل يجوز ان يكلف الحكيم عبده فعلا من الافاعيل
لغير علة ولا معنى قيل له لا يجوز ذلك لانه حكيم غير عابث ولا جاهل فان قيل فاخبرني لما كلف الخلق قيل لعلل فان قال فاخبرني
عن تلك العلل معروفة موجودة هي ام غير معروفة ولا موجودة قيل بل هي موجودة معروفة عند اهلها فان قال اتعرفونها ام لا تعرفونها قيل لهم منها ما نعرفه و
منها ما لا نعرفه الحديث وهذا القدر كان في هذا الباب لكن لما كان حسن التكليف وبعض غاياته معلوما لنا بالعقل والنقل فلا بأس ان نذكر جملة منها تبركا وتشييدا
ثم نقول ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه ولذا قيل انه مدني بالطبع وهذا الاجتماع
لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك يدعوا الى الجور
على الغير ويختل بسببه الانتظام فلا بد فيهم من قوانين شرعية يكون على الوجه الذي ينبغي حتى لا يتجاوز احد منها ولا بد
ان يكون للمقنن لهذه القوانين ممتازا فيما بينهم مبعوثا من قبل الواجب تعالى مؤيدا بالمعجزات لئلا يقع الحرج بسبب
النزاع في وضع القوانين وذلك المبعوث لا بد ان يكون مبعوثا بتكليف العباد الى الطاعات وترك المعاصي بوعد ووعيد
وثواب وعقاب يحملهم على الخوف والرجاء لئلا تستولي عليهم مشتهياتهم فيحقرون احكام الشرع فيختل النظام وهذا
احد وجوه محاسن التكليف وله محاسن اخر قد وقع التنبيه على اكثرها من فعل ائمتنا عليهم الصلوة والسلام منها ما مر
عنقريب من قول الصادق عليه السلام ولكن كلفهم طاعته فيستوجبوا بذلك رضوانه وما عليهم ليجلب منهم منفعة
ولا ليدفع بهم مضرة بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم الى نعيم ومنها ما مر في بيان علل اكثر التكاليف الاصولية والفرعية في علل
ابن شاذان رحمه الله ومنها ما في العلل باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال خرج الحسين بن علي عليه السلام على
اصحابه فقال ايها الناس ان الله عز وجل ذكره ما خلق العباد الا ليعرفوه فاذا عرفوه عبدوه فاذا عبدوه استغنوا
بعبادته عن عبادة ما سواه الا ترى ان مراده عليه السلام انه من جملة غايات خلق العباد ان يعرفوه فلا يعبدوا

غيره بسبب تلك المعرفة لان منشأ عبادة الغير انما هو عدم معرفة الرب وعدم الامتياز بين الرب والمربوب واذا عرفوه تعالى و
وعبدوه دون غيره تعالى استحقوا الثواب فى دخول الجنة ومنها ما هو مروى عن الصادق ع عن ابائه عن الحسن بن على عليهم السلام قال
ان الله عز وجل بمنه ورحمته لما فرض عليكم الفرائض لم يفرض ذلك عليكم لحاجة منه اليه بل رحمة منه ليستفاضل
منازلكم فى جنته ومنها ما فى الاحتجاج انه اتصل بامير المومنين صلوات الله عليه وآله ان قوما من اصحابه خاضوا فى التعديل و
التجوير فخرج حتى صعد المنبر فحمد الله واثنى عليه ثم قال ايها الناس ان الله تبارك وتعالى لما خلق الخلق اراد ان يكونوا
على آداب رفيعة واخلاق شريفة فعلم انهم لم يكونوا كذلك الا بان يعرفهم ما لهم وما عليهم والتعريف لا يكون الا بالامر
والنهى والامر والنهى لا يجتمعان الا بالوعد والوعيد والوعد لا يكون الا بالترغيب والوعيد لا يكون الا بالترهيب والترغيب
لا يكون الا بما تشتهيه انفسهم وتلذه اعينهم والترهيب لا يكون الا بضد ذلك ثم خلقهم فى داره واراهم طرفا من اللذات ليستدلوا به على ما وراءهم من اللذات الخالصة
التى لا يشوبها الم الا وهى الجنة واراهم طرفا من الالام ليستدلوا به على ما وراءهم من الالام الخالصة التى لا يشوبها لذة الا وهى النار من اجل ذلك ترون
نعيم الدنيا مخلوطا بمحنها وسرورها ممزوجا بكدرها وغمومها قيل فحدث الجاحظ بهذا الحديث فقال هو جماع الكلام الذى دونه الناس فى كتبهم وتحاوروه بينهم
قيل ثم سمع ابو على الجبائى بذلك فقال صدق الجاحظ هذا ما لا يحتمله الزيادة والنقصان وامثال تلك الاحاديث
احاديث كثيرة اخر وبالجملة نظرا الى هذه الاحاديث يظهر ان الغاية والمصلحة فى تكليف العباد هو التعريض للثواب
وحفظ نظام العالم وهذا غرض صحيح فيكون التكليف حسنا بل واجبا لان الترك الاحسان بالنسبة الى من يستحقه مع عدم
المانع قبيح فان قيل لم خلق الخلق ولم يتركهم فى كتم العدم فلم يفتقر الى التكليف لحفظ النظام قلنا لا شك ان
الايجاد اول نعم واحسان بالنسبة الى المخلوق وبعد الايجاد اعطاء الاعضاء والجوارح والنعم الظاهرية والباطنية الكثيرة
الاخر علاوة عليه واعظم من كل ذلك نعم الاخرة فكيف يجوز على الله ان يترك الخلق مع تضمنه على تلك الخيرات فان قيل فلم لم يعطهم الثواب بلا تكليف قلنا
الثواب لاشتماله على التعظيم والاجلال لا يستحسن البدء به ابتداء بدون الابتلاء وتمييز الطيب من الخبيث الا ترى ان الاحسان بالنسبة الى الشيطان وادخاله الجنة و
تعليه درجاته فيها على محاذاة ما هو مرعى بالنسبة الى الانبياء والاوصياء عليهم الصلوة والسلام قبيح عند العقلاء
فلو كان احد منهم عالما ببواطن الشيطان والانبياء فرضا قبل كونهم مكلفين كانت التسوية بينه وبين الانبياء فى باب
الاحسان وادخال الجنة ومراعاة صنوف التعظيم والاجلال من قبل العليم الخبير عنده ايضا قبيحا كما هو الان كذلك و
مهما فلخص مصالح التكليف هو حفظ النظام وهو لا يحصل بدون التكليف حتما فان قيل لا نسلم ان التكليف
حسن بالنسبة الى الكافر والفاسق والحال ان الكفار مكلفون عندكم قلنا قد عرفت فيما سبق ان الغرض من التكليف
هو تعريض المكلف للثواب لا لحصول الثواب نفسه لان مرادنا من التعريض هو جعل المكلف على صفات
بها يتمكن من الوصول الى الثواب والتعريض حاصل للمكلف سواء كان مومنا او كافرا لان الله تعالى افاض الوجود واعطى
القدرة والارادة وخلق الالات وفعل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرايع واقام البراهين لكل مكلف
فكانوا كلهم على الشرائط الموصلة لهم الى الثواب فمن قبل منهم ما عرض له وفعل الوصول سعد من قبل نفسه و
ومن ابى ذلك فقد شقى من قبل نفسه وذلك يجرى مجرى من اولم وليمة وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن
كلا من الناس فى الدخول اذعانا عاما وارسل رسله الى كلهم فمن وصل منهم الى مائدته استنفع ومن لم يصل حرم وذلك
من قبل نفسه لا من قبله فان قيل التعريض للنفع الى الكفار انما يستحسن اذا لم يكن العلم حاصلا بانهم لا يقبلون
الايمان اما مع العلم فلا قلنا العلم ليس بموثر فى حسن التعريض وقبحه [illegible] استحقاق الملك للمدح اذا اراد
الانعام على الرعايا وان فرضنا ان الملك كان عالما بعدم قبول بعض الرعايا لاحسانه فان قيل هب ان التعريض

لا اله الا هو ليميز الخبيث من الطيب وليبتلى ما فى صدوركم وليمحص ما فى قلوبكم وليتنافسوا الى رحمة

حسن بسبب انه يترتب على عدم قبوله الاخلاد فى النار والعقاب السرمدى اما اذا كان كذلك فلا نسلم حسنه
قلنا قد عرفت ان حفظ نظام الخلق يفتقر الى الوعيد وهو مشتمل على الاخبار بالتعذيب فلا بد ان يكون الوعيد منه تعالى
فى باب هذا الاخبار صادقا وهو لا يحصل بدون التعذيب فلو كان التكليف مجردا عن الوعيد لاختل نظام العالم
فالتكليف مجردا عن الوعيد يكون قبيحا وايضا يجوز ان يكون من لوازم بعض المعاصى مع وجود شرايطه وعدم موانعه كالاستغفار
وشفاعة النبى صلى الله عليه وآله ونحو ذلك العقاب السرمدى كما من لوازم بعض السموم اهلاك النفوس فيكون التكليف
حسنا محضا كامر الطبيب باحتراز الناس من مرضى وغيرهم عن بعض الاغذية المضرة والسموم القتالة ولو بالنسبة
الى من يمتثل امر الطبيب وايضا يجوز انقلاب افعال العباد فى النشاة الاخروية اذا كانت معاصى بصورة حيات وعقارب
والنيران التى وقودها الناس والحجارة كما يدل عليه ظواهر الايات والاخبار وصرح به بعض المحققين فيكون التكليف
حسنا لانه احسان محض لتضمنه لاظهار مفاسد افعال العباد الشنيعة والنهى عنه ويكون خلود الكفار فى النار من قبل
نفسه بالجملة عمدة ما قلنا فى ذلك هو ما عرفت من ان الدليل قد قام على ان افعاله تعالى كلها حسنة وغاياتها صحيحة
وان لم يصل العقول البشرية الى وجوه محاسنها كلها وهذا القدر الذى قلنا فى هذا الباب على سبيل التبرع كان لتسكيت
الخصماء ولعل يكون هنا محاسن ومصالح اخر لم يصل اليها عقولنا بقى هنا كلام الفخر الرازى فى نهاية العقول فان كلامه
حيث صدر من مصدر التشكيك وامام الاشاعرة مظنة ان يعتبروا به ويتمسكوا به ظانين بانه تام فاقول قال ان الله تعالى
كلف بالايمان من علم انه لا يومن وذلك تكليف بما لا يطاق وذلك يقدح فى قولكم يعنى قولكم ان الواجب تعالى لا يصدر عنه القبيح
هب ان صدور الايمان ممن علم انه لا يومن ليس بمحال ولكن مع ذلك فالتكليف به قبيح بيانه وهو ان العقلاء يستقبحون
من العاقل ان يفعل فعلا لغرض مع حصول اليقين بانه لا يفضى الى ذلك الغرض وانما يفضى الى ضده ومن جمع بين عبيده
وامائه وقال غرضى من ذلك ان يشتد الشهوة فى حقهم ثم انهم يمتنعون عن قضاء تلك الشهوة فيستحقوا الثواب بسبب ذلك
الامتناع مع انه يعلم يقينا انهم لا يفعلون ذلك بل يرتكبون الفواحش فانه يستقبح منه ذلك ومن راى برية عرفها المسافرون
وكانت خالية عن السراق وقطاع الطريق بسبب قلة الماء والابنية فقال انى ابنى فيها ابنية واستخرج فيها اودية حتى يكمل
انتفاع المسافرين بها مع انه يعلم قطعا انه متى فعل ذلك اجتمع فيها من السراق وممن يقطعون القوافل ويغيرون على الناس ويقتلونهم
ثم انه يقول مع هذا اليقين انى انما فعلت ذلك لغرض الاصلاح وان كنت قاطعا لا يحصل منه الا الافساد فانه يستهزء به
ويسخر منه والوالد اذا علم من ولده انه مهما اعطاه السكين فانه يقتل به نبيا من الانبياء ويقتل به نفسه ثم يقول انى وان كنت
اعلم منه ذلك لكنى انما اعطيته ذلك السكين ليبترى منه قلمه فانه يسخر منه فثبت بهذه الصورتين ان من فعل فعلا لغرض الاصلاح مع
انه يكون على يقين من انه لا يحصل الاصلاح وانما يحصل الفساد فان ذلك الفعل يكون قبيحا ثم انه تعالى كلف الكافر مع انه
تعالى كان يعلم انه لا يحصل للكافر بسبب ذلك التكليف الا العقوبة السرمدية والعذاب الابدى فالمضرة الحاصلة هنا اعظم
من المضرة الحاصلة فى الصور التى عددناها لانه لا مناسبة بين المضرة التى تنقضى فى اللحظة الواحدة وبين المضرة الابدية
نعوذ بالله منها واعلم ان اجود ما للمعتزلة فى دفع هذا الكلام ان قالوا لما ثبت بالدليل حكمة الله تعالى وثبت ان هذا التكليف
من فعل الله تعالى وجب ان لا يكون قبيحا ولكنك ومن اورده على الوجه الذى اوردناه يسقط هذا الكلام وذلك لانا جعلنا
هذا الكلام معارضا لما جعلوه دليلا على حكمة الله تعالى ومن المعلوم ان الدليل لا يفيد اليقين ما لم يتبين سلامته
عن المعارضة فان دليل حكمة الله تعالى لا يتم الا بعد الجواب عن هذا السوال فلا يمكن دفع هذا السوال بالبناء على حكمة
الله والا لزم الدور واذا ثبت ذلك ثبت انه لا خلاص عنه الا بالخوض فى جوابه على سبيل التفصيل والذى جعلوه

حوا بين ذلك على سبيل التفصيل مما لا يخفى على كل من شد اطرافا من هذا العلم صنعه فالاولى ان لا نطول بذكره انتهى
عليه ما عليه اقول هذا الكلام مردود من اوله الى آخره بوجوه عديدة وانكنت في ريب من ذلك فاستمع ما نتلوا عليك
من سوانح الوقت قوله كلف بالايمان من علم الخ قد عرفت ان العلم غير موثر في الحسن والقبح والتكليف اذا كان غاية التعريض
النظام ونحو ذلك حسن ضرورة لا مانع لبيانه وهل ان العقلاء يستقبحون من العاقل نفيه انك قد اخطات في
القياس لانه ليس بين التكاليف الالهية بين جمع العبيد والاماء اشتراك من جميع الوجوه لانك فرضت ان هذا الجمع لم يكن له غاية
التعظيم حتى انه تعالى اثبت الغامض في الامتناع والتعظيم لجواز ان يكون فيه مصالح اخر من اظهار القدرة وكمال الصنع المودعة في
الانسان على الملائكة الروحانيين واظهار صبر عبادة الصالحين من الانبياء والاوصياء عليهم السلام وتنفاوتهم عن معاصي الله تع مع كونهم
من ارباب الشهوات والقوى البهيمية ونحو ذلك وايضا فرضت كلا من تلك العبيد ارتكب الفواحش عباد الله تع ليس كلهم كذلك
وايضا انت فرضت اشتداد شهوتهم مع عدم السبيل الى ازالتها بوجه حلال وخلق الله تعالى العباد والاماء ليس كذلك لانك
ما خلق فيهم من شهواة الاكل والشرب والملابس والمناكح ونحو ذلك فتح بازائه لهم السبيل على وجه مشروع الى تحصيلها
وايضا جمع النسوان مع العبيد في بيت واحد لشائبة القيادة فيه مستنكر عند العقلاء بخلاف التكاليف الالهية ونحو ذلك
فلا يلزم من قبح ما فرضت قبح التكاليف الالهية فانت ايها الرازي جهلت او تجاهلت عن حقيقة الحال الا ترى انا لو فرضنا
في الصورة التي فرضت ان المولى مع كمال علمه وحكمته كان عالما على العبيد وبعض العبيد كانوا في علم المولى خيرة عن
الملائكة المقربين مستحقين للدرجة الرفيعة والمرتبة العلية وبعضهم بالعكس مستحقين للطرد والابعاد عن خدمة المولى وكان
المولى يريد بمقتضى حكمته ان يقرب العبد المستحق للتشريفات ويعظمهم ويكرمهم غاية الاكرام وكان التسوية بين العبيد المستحقة
بدون الاكرام وبين المستحق للطرد والابعاد بل للتعذيب والعقاب حيفا وظلما عند الحكيم ولم يكن للمولى حيلة وسبيل
الى ترجيح المطيعين على غيرهم بغير اقامة حجة وبرهان مقبول عند العقلاء فجمع المولى تلك العبيد في دار وفرضنا ان لهذا
الجمع كانت مصالح اخر ايضا لو امر باحضار صنوف الاطعمة والاشربة والالبسة والمراكب وقال بنفسه مرة بعد اولى وكرة بعد
اخرى من صلى ركعتين ولم يتعد منكم على اخوانه في هذا المحبس من العبيد الحاضرين ولم يظلمهم فهو مقرب عندي وله
حظ وافر من هذه النعم الجسيمة موبدا ومن لم يصل ركعتين استكبارا او تمردا عن امري ويتعدى على العبيد الحاضرين
بين يدي مع عدم سابقة تقصير من قبل المظلوم فهو مطرود معاقب بانواع العقاب دائما فامتثل العبيد المستحقة للكرامة
الاوامر المولى وصبروا على ما وصل اليهم من الجور والظلم والضرب والجرح من قبل العبيد المتمردين لامتثال المولى وتحصيل
رضاه وعصت العبيد المتمردة وعتوا عتوا كبيرا فضربوا بين يدي المولى العبيد المستحقة للكرامة بلا سابقة تقصير منهم
وجرحوهم ولم يصلوا ركعتين كل ذلك طغيانا وعصيانا واستكبارا للمولى فحسن عند كل عاقل عالم بحقيقة الحال
اكرام المولى للمطيعين وتعذيب العاصين بل تركه قبيح وازاء عجال المطيعين فح ظهر ولاح ان التكليف كان حسنا
متضمنا للمصالح بحيث لا يحوم حوله شائبة القباحة الناشية نظرا الى حرمان العبيد العاصية عن الثواب واستحقاقهم
العذاب والله يعلم بالصواب قوله ومن راى برية عرفها المسافرون الخ ليت شعري كيف لا يجد الى سبيل الحق دليل
متحير في بيداء الضلالة ضليلا وكيف لا يدري ان قياسه قياس مع الفارق الا ترى انه لو فرض هنا براري متعددة
وبلاد متكثرة متباعدة وكانت اهالي تلك البلاد يمنون ان السلطان لو بنى في هذه البراري الابنية واستخرج الاودية
تكمل انتفاع المسافرين بل كانت مظنة الطعن على الملك لو ترك مع القدرة عليها واستغنائه من جميع الوجوه فرضا او
كان الملك عالما بقباحة هذا الترك وعدم انجاح مامولهم ثم بنى لهم الابنية على قرائحهم واستخرج الاودية وامر

اهل كل بلد من تلك البلاد المتباعدة بان يسكن بعض الطوائف منكم بعض تلك الابنية التي هي قريبة
من بلدكم وواقعة في طريقكم لئلا يسكن في تلك الابنية السراق ويجتمعوا فيها ففعل بعضهم فحصل لهم كمال
الانتفاع فوق ما يخطر ببال البشر وترك البعض الآخر وعصى امر الملك الذي صدر لمصالحهم ففسد امرهم فح
لا شك ان ما فعل الملك عين صواب واحسان وان كان عالما من اول الامر ما يؤول اليه امرهم قوله والوالد اذا
علم من ولده الخ اقول هذا ايضا نظير خطراته الشيطانية والوساوس النفسانية الا ترى لو فرضنا ان الرجل له اولاد
كثيرة بعضهم بمثابة من حسن الطينة وسعادة السجية ان تقول بسببها انه يليق ان يكون ولي عهد والده لما
ترى انه مطيع لوالده في جميع الامور وله اخلاق حميدة وصفات جميلة عالم زاهد كامل بكمالات ظاهرية وباطنية
يكاد ان يباهي به مع الملائكة المقربين وبعض آخر منهم يكون على ضد ذلك مطيعا للشيطان فاسقا فاجرا يكاد ان
يتلمذ منه الشيطان وكان الوالد عليما حكيما محبا لمن يكون افعاله حسنة مبغضا لمن يكون على ضده فاراد الوالد
التميز بين الولد السعيد والولد الشقي ولم يكن له حيلة الى ذلك مقبولة عند العقلاء غير تكليفهم ببعض الامور
حتى يتبين حقيقة الحال ويتميز المصلح من المفسد فح لا شك ان التكليف ح يكون حسنا لا سيما اذا فرضنا انه لو لم يكلف
الوالد الاولاد ولم يرغبهم بالطاعة ولم يرهبهم بالمعصية وزاد الفساد والتحاسد فيما بينهم والاستقباح في الصورة التي فرضها الرازي انما نشاء لا فرض ولدا واحدا
البتة مستقبح عند العقل ولم نفرض جهة محسنة اصلا ولو اعتبر مع ذلك خصوصيات اخر كما هي معتبرة في التكاليف الالهية لم تستقبح قطعا او
التي تقول هب سلمنا ان هذه التكاليف الالهية مستقبحة كما ذكرت لكنا نقول لا معنى للتكاليف الا الاوامر والنواهي فاذا اعترفت انها مستقبحة البتة فكانك
اعترفت باستقباح مدلولها ايضا فهذا الاستقباح لا يكون على مذهبك من قبيل صفات النقصان ومعلوم من مذهبكم ان صفات النقصان
لا تجوز على الله تع ومع هذا فقد عرفت ان الاوامر والنواهي من اقسام الكلام اللفظي وهو من افعال الله تع بالاتفاق وايضا قد عرفت انه لا فرق في نقصان
الفعل وفيهم بالمعنى المتنازع فيه فلزم عليك ان تقول بالقبح العقلي هذا والله الهادي الى الصواب قوله ولعل ارجو ما للمعتزلة في دفع هذا الكلام الخ
اقول بيان هذا الوجه لدفع كلامهم ما نقل شارح المقاصد عن بعض العدلية وهو انه قال ان لنا اصلا جليلا ينحل به امثال هذه الشبهة و
هو انه قد يستقبح العقل في بادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت انقلب الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع
الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتاديب والزجر عن بعض
المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله اني اعلم
ما لا تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم صلى الله عليه واله وبه يتبين حسن خلق الموذيات وابليس وذريته وتبقيته
ونحو ذلك انتهى اقول هذا هو الذي قلنا فيما قبل واما ما قال الرازي من ان اتمام دليل العدلية على امتناع صدور القبيح
عن الواجب موقوف على الجواب التفصيلي عما قلنا على سبيل المعارضة فهو من قبيل ان يقول الملحد ان الواجب تعالى
مفتقر الى المؤثر كما ان زيدا مفتقر الى المؤثر وتمام ادلة اثبات الواجب كلها موقوفة على الجواب التفصيلي عن تلك
المعارضة او يقال ان برهان تساوي الزوايا الثلث للمثلث القائمتين غير تام ما دام لم يبطل قولنا ان الزوايا الثلث
للمثلث كالزوايا الثلث الحادثة في زاوية واحدة للمثلث فكما لم يكن هذه الزوايا مساوية للقائمتين لم يكن الزوايا
الثلث للمثلث ايضا مساوية للقائمتين فلو التزم الرازي هذا التزمنا ذلك ايضا ويتعلق بذلك **فائدة جليلة**
وهي ان التكليف ماخوذ من الكلفة بمعنى المشقة وهو بحسب الاصطلاح بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة على
جهة الابتداء وقيل انه عبارة عن امره تع لعبيده بما فيه مصلحتهم ونهيه عما فيه مفسدتهم ولحسنه شرايط الا
الاول امكان الفعل من المكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا التكليف

جوابا عن ذلك على سبيل التفصيل مما لا يخفى على كل من شم اطرافا من هذا العلم ضعفه فالاولى ان لا نطول بذكره انتهى
ما عليه اقول هذا الكلام مردود من وجوه عديدة وان كنت في ريب من ذلك فاستمع ما نتلو عليك
من سوانح الوقت قوله كلف بالايمان من علم الله الخ قد عرفت ان العلم غير موثر في الحسن والقبح والتكليف اذا كان غاية التعرض
وحفظ النظام ونحو ذلك حسن ضرورة وما قرر لبيانه وهو ان العقلاء يستقبحون من العاقل ففيه انك قد اخطأت في
القياس لانه ليس في التكاليف الالهية بين جمع العبيد والاماء اشتراك من جميع الوجوه لانك فرضت ان هذا الجمع لم يكن له غاية
التعظيم ... تعالى لما يثبت الغاية منحصرة في الامتناع والتعظيم انما يكون فيه مصلحة من اظهار القدرة وكمال الصنع المودعة في
الاشخاص الملائكة والروحانيين واظهار عبادة الصالحين من الانبياء والاوصياء عليهم السلام وتفاوتهم عن معاصي الله تعالى مع كونهم
من ارباب الشهوات والقوى البهيمية ونحو ذلك وايضا فرضت كلا من تلك العبيد ارتكب الفواحش وعباد الله تعالى ليس كلهم كذلك
وايضا انك فرضت اشتداد شهوتهم مع عدم السبيل الى ازالتها بوجه حلال وخلق الله تعالى العباد والاماء ليس كذلك لانك
ما خلق فيهم من شهوات الاكل والشرب والملابس والمناكح ونحو ذلك فتح بازائه لهم السبيل على وجه مشروع الى تحصيلها
وايضا جمع النسوان مع العبيد في بيت واحد لشائبة القيادة فيه مستنكر عند العقلاء بخلاف التكاليف الالهية ونحو ذلك
فلا يلزم من قبح ما فرضت قبح التكاليف الالهية فانت ايها الرازي جهلت او تجاهلت عن حقيقة الحال الا ترى انا لو فرضنا
في الصورة التي فرضت ان المولى مع كمال علمه وحكمته كان عالما على العبيد وبعض العبيد كانوا في علم المولى خيرة عن
الملائكة المقربين مستحقين للدرجة الرفيعة والمرتبة العلية وبعضهم بالعكس مستحقين للطرد والابعاد عن خدمة المولى وكان
المولى يريد بمقتضى حكمته ان يقرب العبد المستحق للتشريفات ويعظمهم ويكرمهم غاية الاكرام وكان التسوية بين المستحق للتبجيل
بدون فرق في الاكرام وبين المستحق للطرد والابعاد بل للتعذيب والعقاب حيفا وظلما عند الحكيم ولم يكن للمولى حيلة وسبيل
الى الترجيح المطيعين على غيرهم بغير اقامة حجة وبرهان مقبول عند العقلاء فجمع المولى تلك العبيد في دار وفرضنا ان لهذا
الجمع كانت مصالح اخر ايضا وامر باحضار صنوف الاطعمة والاشربة والالبسة والمراكب وقال بنفسه مرة بعد اولى وكرة بعد
اخرى من صلى ركعتين ولم يتعد منكم على اخوانه في هذا المجلس من العبيد الحاضرين ولم يظلمهم فهو مقرب عندي وله
حظ وافر من هذه النعم الجسيمة مؤبدا ومن لم يصل ركعتين استكبارا او تمردا عن امري ويتعدى على العبيد الحاضرين
بين يدي مع عدم سابقة تقصير من قبل المظلوم فهو مطرود معاقب بانواع العقاب دائما فامتثل العبيد المستحقة للكرامة
الاوامر ... وصبروا على ما وصل اليهم من الجور والظلم والضرب والجرح من قبل العبيد المتمردين لامتثال المولى وتحصيل
... وعدت العبيد المتمردة وعتوا عتوا كبيرا وضربوا بين يدي المولى العبيد المستحقة للكرامة بلا سابقة تقصير منهم
... ولم يصلوا ركعتين كل ذلك طغيانا وعصيانا واستكبارا للمولى فحسن عند كل عاقل عالم بحقيقة الحال
اكرام المولى للمطيعين وتعذيب العاصين بل تركه قبيح وازعاج المطيعين فظهر ولاح ان التكليف كان حسنا
متضمنا للمصالح بحيث لا يحوم حوله شائبة القباحة الناشية نظرا الى حرمان العبيد العاصية عن الثواب واستحقاقهم
العذاب والله يعلم بالصواب قوله ومن راى برية عرفها المسافرون الخ ليت شعري كيف لا تجد الى سبيل الحق دليلا
الى متى يتحير في برية الضلالة ضليلا وكيف لا يدري ان قياسه قياس مع الفارق الا ترى انه لو فرض هنا براري متعددة
وبلاد متكثرة متباعدة وكانت اهالي تلك البلاد يمنون ان السلطان لو بنى في هذه البراري الابنية واستخرج الاودية
تكمل انتفاع المسافرين بل كانت مظنة الطعن على الملك لو ترك مع القدرة عليها واستغنائه من جميع الوجوه فرضا و
كان الملك عالما بقباحة هذا الترك وعدم انجاح مامولهم ثم بنى لهم الابنية على قربهم واستخرج الاودية وامر

اهل كل بلد من تلك البلاد المتباعدة بان يسكن بعض الطوائف منكم بعض تلك الابنية التي هي قريبة
من بلدكم وواقعة في طريقكم لئلا يسكن في تلك الابنية السراق ولم يجتمعوا فيها ففعل بعضهم فحصل لهم كمال
الانتفاع فوق ما يخطر ببال البشر وترك البعض الاخر وعصى امر الملك الذي صدر لمصلحتهم ففسد امرهم فح
لا نشك ان ما فعل الملك عين صواب واحسان وان كان عالما من اول الامر ما يؤل اليه امرهم قوله والوالد اذا
علم من ولده الخ اقول هذا ايضا نظير خطراته الشيطانية والوساوس النفسانية الا ترى لو فرضنا ان الرجل له اولاد
كثيرة بعضهم بمثابة من حسن الطينة وسعادة السجية ان تقول بسببها انه يليق ان يكون ولي عهد والده لما
ترى انه مطيع لوالده في جميع الامور وله اخلاق حميدة وصفات جميلة عالم زاهد كامل بكمالات ظاهرية وباطنية
يكاد ان يباهي به مع الملائكة المقربين وبعض اخر منهم يكون على ضد ذلك مطيعا للشيطان فاسقا فاجرا يكاد ان
يتلمذ منه الشيطان وكان الوالد عليما حكيما محبا لمن يكون افعاله حسنة مبغضا لمن يكون على ضده فاراد الوالد
التميز بين الولد السعيد والولد الشقي ولم يكن له حيلة الى ذلك مقبولة عند العقلاء غير تكليفهم ببعض الامور
حتى يتبين حقيقة الحال ويتميز المصلح من المفسد فح لا شك ان التكليف ح يكون حسنا لا سيما اذا فرضنا انه لو لم يكلف
الوالد الاولاد لم يرغبهم لما ادى رغبتهم بالمعصية وزاد الفساد والتحاسد فيما بينهم والاستقباح في صورة التي فرضها الرازي انما نشا لانه فرض ولدا واحدا ان قبل الولد
التي مستتبع عند العقل ولم يفرض جهة محسنة اصلا ولو اعتبر مع ذلك خصوصيات اخر كما هي معتبرة في التكاليف الالهية لم تستقبح قطعا
التي تقول هب سلمنا ان هذه التكاليف الالهية مستقبحة كما ذكرت لكنا نقول لا معنى للتكاليف الا الاوامر والنواهي فاذا اعترفت انها مستقبحة البتة فكانك
اعترفت باستقباح مدلولها ايضا فهذا الاستقباح لا يكون على مذهبك من قبيل صفات النقصان ومعلوم من مذهبكم ان صفات النقصان
لا تجوز على الله تعالى ومع هذا فقد عرفت ان الاوامر والنواهي من اقسام الكلام اللفظي وهو من افعال الله تعالى بالاتفاق وايضا قد عرفت انه لا فرق في نقصان
الفعل وبالمعنى المتنازع فيه فلنا عليك ان تقول بالقبح العقلي هذا والله الهادي الى الصواب قوله والعلم الراجح مما للمعتزلة في دفع هذا الكلام الخ
اقول بيان هذا الوجه لدفع كلامه هو ما نقل شارح المقاصد عن بعض العدلية وهو لئن قال ان لنا اصلا جليلا ينحل به امثال هذه الشبهة و
هو انه قد يستقبح العقل في بادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت انقلب الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع
الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتاديب والزجر عن بعض
المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله اني اعلم
ما لا تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم صلى الله عليه واله وبه يتبين حسن خلق الموذيات وابليس وذريته وتبقيته
ونحو ذلك انتهى اقول هذا هو الذي قلنا فيما قبل بان ما قال الرازي من ان اتمام دليل العدلية على امتناع صدور القبيح
عن الواجب موقوف على الجواب التفصيلي عما قلنا على سبيل المعارضة فهو من قبيل ان يقول الملحد ان الواجب تعالى
مفتقر الى الموثر كما ان زيدا مفتقر الى الموثر وتمام ادلة اثبات الواجب كلها موقوفة على الجواب التفصيلي عن تلك
المعارضة او يقال ان برهان تساوي الزوايا الثلث للمثلث القائمتين غير تام ما دام لم يبطل قولنا ان الزوايا الثلث
للمثلث كالزوايا الثلث الحادثة في زاوية واحدة للمثلث فلما لم يكن هذه الزوايا مساوية للقائمتين لم يكن الزوايا
الثلث للمثلث ايضا مساوية للقائمتين فلو التزم الرازي هذا التزمنا ذلك ايضا ويتعلق بذلك **فائدة جليلة**
وهي ان التكليف ماخوذ من الكلفة بمعنى المشقة وهو بحسب الاصطلاح بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة على
جهة الابتداء وقيل انه عبارة عن امره تعالى لعبيده بما فيه مصلحتهم ونهيه عما فيه مفسدتهم وله شرائط الشرط
الاول امكان الفعل من المكلف فلا يجوز التكليف بالمحال وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا التكليف بالمحال من

الطیران الی السماء وتکلیف العاجز خلق مثل الله تعالی وضده وشریکه وولده ان یعاقبه علی ذلک ونحو ذلک وکفی من ذهب الی هذا انقصا فی عقله وقلة فی دینه وقد عرفت فیما قال ان معاذیر الاشاعرة فی ذلک غیر مقبولة

والشرط الثانی وجود المکلف لاستحالة تکلیف المعدوم اعلم انه قد اشتهر فیما بین متکلمی الامامیة انه من جملة شرایط التکلیف وجود المکلف لان تکلیف اکثر الموجودات کالجمادات والحیوانات لما کان قبیحا کان تکلیف المعدوم قبیحا بطریق اولی ومن هنا حکموا وجزموا بان الخطابات القرانیة وکذا الاحادیثیة کانت مخصوصة بالحاضرین عند تلک الخطابات والظاهر ان الخطاب الذی هو عبارة عن توجیه الکلام نحو المخاطب واسماع المتکلم للمخاطب ما هو دال علی مراده بالالفاظ ونحو ذلک حال العدم قبیح ضرورة ولذا تری علماء المتکلمین کافة من سالف الزمان یجعلون الاشاعرة مورد سهام الملام بان القول بالکلام النفسی یستلزم ان یکون الباری تعالی متکلما بالازل ولیس معه من یسمع کلامه وان یکون موجها للکلام الی المخاطبین ولیس لهم وجود اصلا وهذا قبیح بداهة اما لو کان بعض من یسمع الخطاب حاضرا ویقول للمتکلم انت ومن یوجد بعدک نحکی علیکم کذا فلا قبح فیه اصلا وهکذا لا قباحة فی الکتابة او نصب بعض الامارات الدالة علی مراد المتکلم لمن لم یوجد بعد وسیوجد فی بعض الازمنة الآتیة اما التکلم والخطاب فلا اما ما قال بعض الاصحاب من ان الخطابات الواردة بصیغة النداء وکلمة الخطاب کالکاف والتاء وغیر ذلک مما خلقه الله تعالی فی الملک ونحوه وامره بانزاله الی السماء الدنیا فی مدة او فی لیلة القدر ومنها الی النبی صلی الله علیه واله فی مدة مدیدة بالتدریج لیبلغ هو واوصیاؤه من عترته صلوات الله علیهم اجمعین الی امته الی یوم القیامة لیست مختصة بالموجودین فی زمن الوحی بحیث یکون کل خطاب منها مختصا بمن استجمع شرایط التکلیف فی حین نزوله ولا یکون شاملا لمن تاخر کالخطابات المکیة لمن تولد حین توطن النبی صلی الله علیه واله بالمدینة ولا مختصة بحاضری مجلس النبی صلعم حین قراءتها خلافا لاکثر ممن صنف فی الاصول من الشیعة والنواصب حیث جعلوها مختصة بالموجودین فی زمن الخطاب او بحاضری مجلس الوحی وجعلوا ثبوت حکمها لمن بعدهم بدلیل کاجماع او نص او قیاس انتهی بعض کلامه فهو حق من وجه بیان ذلک ان شمول یا ایها الناس مثلا لجمیع المکلفین الی یوم القیامة مسلم ولیس وجه شموله منحصرا فی الاجماع لکن الخطاب انما هو حقیقة نفس تکلم الشارع بهذا والتکلم لا یستحسن ما دام لم یکن السامع موجودا ولو کان اسماعه مطلوبا لاجل ایصال حکایة هذا الخطاب والتکلم بالمکلفین فدخول جمیع المکلفین فی یا ایها الناس اما باعتبار ان مطلوب الشارع من التکلم بهذا اللفظ وبما بعده من الکلام هو ان السامع یبلغ الی الغائب حکایة هذا الخطاب اذا صار حاضرا او موجودا واما باعتبار ان الشارع کتب النقوش الدالة علی الالفاظ المخصوصة حتی یعمل کل مکلف اذا اطلع علی ما دل علیه تلک النقوش بالذات او بواسطة وهذا کما فی المراسلات والوصایا للبعض من لم یوجد وقت الوصیة وظنی ان هذا لیس نفس الخطاب بل الدال علی مفاد الخطاب وهکذا الکلام فی القران المنزل لیلة القدر فانه یحتمل ان یکون بمعنی النقوش الدالة علیه او علی سبیل الکلام المرویة لیتکلم فیما بعد والله یعلم وعلی هذا یحمل ما ورد فی الروایات من ان کثیرا من تلک الخطابات نزلت فی جماعة تنشاء وبعد زمان النبی صلی الله علیه واله اعنی ینبغی للسامعین ان یوصلوا مفاد تلک الخطابات بمثل تلک الخطابات او باعتبار ان الذین سینشاؤن فیما بعد ینبغی ان یعملوا علی ما هو دال علیه تلک النقوش ولکن الکلام فیما ورد فی کثیر منها بانها نزلت فی الائمة علیهم السلام وان الخطاب علیهم وما ورد الامر بقول لبیک ربنا عند قراءة قوله تعالی یا ایها الذین امنوا وقول لا بشیء من الائک رب اکذب عند قراءة

قوله تعالی فبای الاء ربکما تکذبان وقوله تعالی لانذرکم به ومن بلغ وقوله صلی الله علیه واله فی خبر الغدیر فلیبلغ الشاهد منکم الغائب ورواية الرضا علیه وعلی ابائه واولاده الصلوة والسلام عن ابیه ان رجلا سئل اباعبدالله علیه السلام ما بال القران لا یزداد علی النشر والدرس الا غضاضة فقال ان الله تبارک وتعالی لم یجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو فی کل زمان جدید وعند کل قوم غض الی یوم القیامة وما رواه الکلینی بسنده عن ابی بصیر قال قلت لابی عبدالله علیه السلام انما انت منذر ولکل قوم هاد الی ان قال علیه السلام یا ابا محمد لو کانت اذا نزلت ایة علی رجل ثم مات ذلک الرجل ماتت الایة مات الکتاب ولکنه حی یجری فیما بقی کما جری فیمن مضی وما هو عن ابی جعفر علیهما السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه واله اوصی الشاهد من امتی والغائب منهم ومن فی اصلاب الرجال وارحام النساء الی یوم القیامة ان یصل الرحم وبالجملة هذا هو الحق الصریح بحسب مزعومی ولذا نبهنا علیه والا النزاع الذی وقع فیما بین علماء الامامیة قلیل الجدوی اذ المقصود الاهم الاشتراک فی التکالیف سواء کان لشمول الخطاب او بالاجماع کما لا یخفی **والشرط الثالث** علم المکلف بالتکلیف او التمکن منه اما کون علم المکلف شرطا للتکلیف فهو من ضروریات مذهب العدلیة ضرورة لزوم التکلیف بالمحال لو لم یکن کذلک لانه محال ان یاتی المکلف بما کلف به علی جهة الامتثال مع عدم العلم بالتکلیف وبما کلف به ومن ثم تری انه رفع القلم عن الصبی والمجنون والنائم وورد انه ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم اما ان التمکن من العلم کاف فی التکلیف فهو من مصرحات اصحابنا المتکلمین والمجتهدین ومقطوعاتهم لکن بعض متاخری اصحابنا تکلموا فی تلک المسئلة علی وجه یدل علی غفلة الاسلاف وذهولهم فلا باس ان نجری فی مجال نمیت القلم فی هذا المضمار فان تمییز الخالص عن الغش انما یکون بالمعیار فاقول طابق الشرع والعقل وتعاضد البرهان والنقل ان جاهل المسئلة لیس بمعذور فان المقام علی الجهل لو کان جائزا لزم الاغراء بالجهل والعبث فی العبث بارسال الرسل وانزال الکتب وقبح ما هو واجب عقلا من معرفة الواجب تعالی وتکلیف العباد ونحو ذلک وایضا یلزم ان یکون کل جاهل الحق من الکفار والمخالفین والفساق ناجیا بل احسن حالا ممن علم وعمل لانه لو لم یعلم ولم یعمل لکان ایضا مستحقا للجنة فان المفروض ان اقامته علی الجهل انما هی بتجویز الواجب تعالی وغیر ذلک من المفاسد الکثیرة ولقد افاد هذا المرام شیخ المحدثین ورئیسهم محمد بن یعقوب الکلینی فی خطبة الکافی علی وجه حسن اعجبنی کلامه رحمة الله علیه حیث قال لو کانت الجهالة جائزة لاهل الصحة والسلامة لجاز وضع التکلیف عنهم وفی جواز ذلک بطلان الکتب والرسل والاداب وفی رفع الکتب والرسل والاداب فساد اهل التدبیر والرجوع الی قول اهل الدهر فوجب فی عدل الله وحکمته ان یخص من خلقه خلقة محتملة للامر والنهی بالامر والنهی لئلا یکونوا سدی مهملین ولیعظموه ویوحدوه ویقروا له بالربوبیة ولیعلموا انه خالقهم ورازقهم اذ شواهد ربوبیته دالة ظاهرة وحججه نیرة واضحة واعلامه لائحة تدعوهم الی توحید الله عز وجل وتشهد علی انفسها لصانعها بالربوبیة والالهیة لما فیها من اثار صنعه وعجائب تدبیره فندبهم الی معرفته لئلا یبیح لهم ان یجهلوه ویجهلوا دینه واحکامه لان الحکیم لا یبیح الجهل والانکار لدینه فقال جل ثناؤه الم یؤخذ علیهم میثاق الکتاب ان لا یقولوا علی الله الا الحق وقال بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه فکانوا محصورین بالامر والنهی مامورین بقول الحق غیر مرخص لهم فی المقام علی الجهل امرهم بالسؤال والتفقه فی الدین فقال فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون وقال فاسئلوا اهل الذکر

م او فورد نص دال علی اشتراک التکلیف کما هو مسطور فی مظانه

ان كنتم لا تعلمون فلو كان يسع اهل الصحة والسلامة المقام على الجهل لما امرهم بالسؤال ولم يكن يحتاج الى
بعثة الرسل بالكتب والآداب وكانوا يكونون عند ذلك بمنزلة البهائم ومنزلة اهل الضرر والزمانة ولو كانوا
كذلك لما بقوا طرفة عين فلما لم يجز بقاؤهم الا بالادب والتعليم وجب انه لا بد لكل صحيح الخلقة كامل الآلة من مؤدب
ودليل ومشير وآمر وناه وادب وتعليم وسؤال ومسألة فاحق ما اقتبسه العاقل والتمسه المتدبر الفطن وسعى له الموفق
المصيب العلم بالدين ومعرفة ما استعبد الله به خلقه من توحيده وشرايعه واحكامه وامره ونهيه وزواجره وآدابه
اذ كانت الحجة ثابتة والتكليف لازما والعمر يسيرا والتسويف غير مقبول والشرط من الله جل ذكره فيما استعبد به خلقه
ان يؤدوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة ليكون المؤدي لها محمودا عند ربه مستوجبا لثوابه وعظيم جزائه
لان الذي يؤدي بغير علم وبصيرة لا يدري ما يؤدي ولا يدري الى من يؤدي واذا كان جاهلا لم يكن على ثقة مما ادى ولا
مصدقا لان المصدق لا يكون مصدقا حتى يكون عارفا بما صدق به من غير شك ولا شبهة لان الشاك لا يكون له من
الرغبة والرهبة والخضوع والتقرب مثل ما يكون من العالم المستيقن وقد قال الله عز وجل الا من شهد بالحق وهم يعلمون
فصارت الشهادة مقبولة لعلة العلم بالشهادة ولولا العلم بالشهادة لم تكن الشهادة مقبولة والامر في الشاك المؤدي بغير علم و
بصيرة الى الله جل ذكره ان شاء تطول عليه فقبل عمله وان شاء رد عليه لان الشرط عليه من الله ان يؤدي المفروض بعلم
وبصيرة ويقين كيلا يكونوا ممن وصفه الله فقال تبارك وتعالى ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير
اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين لانه كان داخلا فيه بغير علم
ولا يقين فلذلك صار خروجه بغير علم ولا يقين وقد قال العالم عليه السلام من دخل في الايمان بعلم ثبت فيه
ونفعه ايمانه ومن دخل فيه بغير علم خرج منه كما دخل فيه انتهى موضع الحاجة منه ولا يخفى على الناظر في هذا الكلام
دلالة هذا الكلام في المواضع المتعددة على وجوب تحصيل العلم في الاصول والفروع وكون العلم شرطا في قبول
العبادة وعدم معذورية الجاهل وايضا يدل على ما قلنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين الى
آخر الآية كما مر ذكرها في كلام رئيس المحدثين وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
وما رواه الشيخ الرئيس في الكافي باسناده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة
الا ان الله يحب بغاة العلم وما رواه باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال طلب العلم فريضة وما ايضا فيه باسناده
عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض اصحابه قال سئل ابو الحسن عليه السلام هل يسع الناس ترك المسألة عما يحتاجون
اليه فقال لا وما ايضا فيه باسناده عن ابي اسحق عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول ايها الناس
اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل
بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وما ايضا فيه باسناده عن علي بن
ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله عز وجل يقول
في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وما ايضا فيه عن المفضل بن عمر قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة
ولم يزك له عملا وما ايضا فيه باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا
في الدين وايضا فيه قال ابو عبد الله عليه السلام لا خير فيمن لا يتفقه من اصحابنا يا بشير ان الرجل منهم اذا لم يستغن بفقهه
احتاج اليهم فاذا احتاج اليهم ادخلوه في باب ضلالتهم وهو لا يعلم وايضا ما روي باسناده قال ابو عبد الله عليه السلام لحمران

لحمران بن اعين في شيء سأله انما يهلك الناس لانهم لا يسألون وايضا ما فيه باسناده
عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا ويعرفوا امامهم الحديث وايضا عنه عليه السلام قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله اف لرجل لا يفرغ نفسه في كل جمعة لامر دينه فيتعاهده ويسأل عن دينه وايضا عنه عليه السلام
قال قرأت في كتاب علي عليه السلام ان الله لم يأخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى اخذ على العلماء عهدا ببذل العلم للجهال
وما رواه ايضا باسناده عن الوشاء قال سألت الرضا عليه السلام فقلت له جعلت فداك فاسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون فقال نحن اهل الذكر ونحن المسؤلون قلت فانتم المسؤلون ونحن السائلون قال نعم قلت حقا علينا ان نسألكم
قال نعم الحديث وايضا فيه باسناده عن ابي بصير قال كتبت الى الرضا عليه السلام كتابا فكان في بعض ما كتبت قال الله عز وجل
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقال الله عز وجل وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فقد فرضت عليهم المسألة ولم يفرض عليكم الجواب قال قال الله
تبارك وتعالى فان لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون اهواءهم ومن اضل ممن اتبع هواه بالجملة نظرا الى امثال تلك الاخبار
المذكورة قالت الاصحاب ان جاهل المسألة ليس بمعذور وكلية الا في المواضع المخصوصة المنصوصة المستثناة من تلك القاعدة
الكلية فان قيل لم لا تقولون ان جاهل المسألة معذور وكلية الا في موارد مخصوصة كما قال الفاضل الشيخ يوسف البحراني من
انه قد استفاضت الاخبار عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم بمعذورية الجاهل في جملة من الاحكام الا مواضع
مخصوصة والمشهور بين الاصحاب عكس ذلك ونقل عن المحدث السيد نعمة الله رحمه الله تعالى انه قال في شرح كتاب عوالي اللئالي
بعد كلام انه قد استفاض في الاخبار عن النبي صلعم واهل بيته عليهم افضل الصلوة من الملك الجبار الناس في سعة ما لم
يعلموا فمن كان جاهلا الاصل او جاهلا للحكم يكون داخلا تحت عموم الخبر فيعذر في جهله ما لم يعرف الحكم فيطلبه
وح فيكون الاولى ان يحصل الضابط هكذا الجاهل معذور الا ما قام الدليل عليه لا الاكثر تكون كلية وقالوا الجاهل
كالعامد الا ما خرج بالدليل فلزم ما تقدم من الضيق والحرج بعين الحكم ببطلان صلوة اكثر العوام والنساء واهل البادية
ثم قال لا النظر الى ما حررناه وردت الاخبار المتضمنة لقولهم عليهم السلام ما اخذ الله على الجهال ان يتعلموا حتى اخذ على العلماء
ان يعلموا وقال مولانا امير المؤمنين عليه السلام في وصف نفسه الشريفة طبيب دوار بطبه قد احكم مراهمه واحمى
مواسمه يضع من ذلك حيث الحاجة اليه من قلوب عمي واذان صم والسنة بكم متتبع بدوائه مواضع الغفلة ومواضع الحيرة
ثم قال بعد كلام والحاصل ان الجهال معذورون حتى تلقى اليهم علوم الاحكام والمعرفة بها من علماء الدين انتهى قلنا الضابط
في اخذ الضابط ان يكون ذلك الضابط مستفادا بادلة واضحة لا يختلج فيها شك ولا ارتياب ويكون تحت تلك الضابطة جزئيات غير محصورة وهذا انما يوجد
في قولنا جاهل المسألة ليس بمعذور وكلية لابتناء الحكم ببطلان كل من يكون قايلا باحد الاصول الخمسة ولا معتقدا به في النار وكذا ببطلان كل من لم يكن قايلا
باحد من ضروريات الدين والمذهب سواء كان هذا بسبب الجهل مع التمكن من العلم او التعنت والعناد انما هو على هذه الكلية ولذا يحكم بان الكفار
بين اليقين قاطبة مع سلامة العقل عند ارتقة مخلدون في النار جزاء وهكذا نحكم بفسق من يرتكب شيئا من الجرائم الكبيرة وان كان جاهلا لا يخرج منه مع التمكن
من العلم به سواء كان من اهل البادية او من اهل المدن وبناء كل هذه الامور على ما ذكرنا من الكلية ولا شك ان تحتها جزئيات غير محصورة
لا يمكن تفصيل كل جزئي منها على حدة واما الادلة على صحة هذه الكلية فهي العقلية والنقلية كما عرفت شطرا منها بيانات
ذلك انه لو لم يكن هذه الكلية كلية بل تكون الكلية ان الجاهل معذور لكان اغراء بالجهل لانه يصح لكل احد من
المكلف ان لا يريد تحصيل العلم بمسائل الاصول والفروع الا المسألة التي ثبت عنده ان جاهل المسألة ليس فيها معذور
ولا شك ان النص بخروج الجاهل عن كلية المعذورية في كل مسألة اصولية او فروعية مع كونها كثيرة جدا

مفقود وعلى تقدير الوجود فوصوله الى كل واحد واحد مع عدم طلبه متعسر بل متعذر فلكل واحد من المكلفين
ان يجلس في بيته لمقتضى الاصل المقرر عنده من ان جاهل المسئلة معذور ولا يؤمن ولا يصلي ولا يصوم الا ان
يصل عنده ان جاهل المسئلة الفلانية ليس بمعذور وهذا الوصول يكون عنده بحيث يصلح للحجية رافعا لحكم
الاصل ثم ياتي بهذه المسئلة الخاصة فقط وحيث فرضنا ان هذا التجويز من قبل الواجب تعالى ثم هو ايضا
الباعث على تلك الجهالة الشنيعة وهذا هو المراد بالاغراء بالجهل وايضا نقول لو كانت تلك المعذورية كلية لكان
فعل جميع المحرمات وترك جميع الواجبات حسنا وهذا اجتماع النقيضين لانك عرفت ان فعل الحرام قبيح فكيف يكون حسنا
الا مع فرض اجتماع النقيضين وهكذا ترك الواجب اما الملازمة فلان الاتيان بالواجبات وترك المحرمات انما يتصور
بعد العلم بكون الواجبات واجبات والمحرمات محرمات فاذا جوز الواجب تعالى للعباد المقام على الجهل فكانه جوز ان
يترك المكلف الواجبات ويفعل المحرمات والله تعالى لا يجوز الا الحسن وهذا هو المطلوب وايضا نقول لا شك ان
العبث قبيح يمتنع على الله تعالى فكيف يبعث الانبياء والرسل بتكاليف شاقة مع كون الناس كانوا في سعة
من الامر ما دام لم يعلموا بوجوب شيء او حرمته وهذا عبث بل الاقبح من العبث كما لا يخفى كيف والبعث ح
متضمن لمفاسد كثيرة من الجهاد وقتل النفوس ونهب الاموال وتركه لا يستلزم شيئا من ذلك بل هو مشتمل على
توسعة الناس وهي حسنة ح اللهم الا ان يقال ان البعث انما هو لاجل ان التعليم على الله تعالى واجب وان لم يكن
تحصيل العلم على العباد واجبا ولا يخفى عليك ما فيه لان التعليم على الله تعالى على وجه التفصيل بالنسبة الى كل واحد واحد
لو كان واجبا لزم ان الواجب تعالى يترك الواجب في كثير من المواضع حيث ان كثيرا من العباد مع عدم كونهم مكلفين بحسب
زعمهم بتحصيل العلوم الدينية جاهلون عن اكثر المسائل الضرورية وايضا التعليم اذا وجب على الله تع لم يتصور وجود
جاهل المسئلة فيكون قولكم ان جاهل المسئلة معذور لغوا هذا بالعقل اما النقل فقد عرفت قوله تعالى فلولا
نفر الآية لانه لو كان الجاهل معذورا عموما لما استثنى فلم وجب على كل طائفة النفر والتفقه في الدين فعلم
ان التفقه في الدين واجب عموما الا في بعض المسائل نادرا وهكذا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر الى آخر الآية لان الامر
بالسؤال مع عدم العلم بالمسئلة عموما يدل على ان جاهل المسئلة مع التمكن من العلم تارك الواجب وبهذا التقريب
قوله عليه السلام طلب العلم فريضة وقول السائل هل يسع الناس ترك المسئلة عما يحتاجون اليه فقال عليه السلام لا وهكذا
سائر الاحاديث المسطورة آنفا فارجع البصر اليها كرتين هل ترى فيها من فتور وانقدح من هنا ان بعض علمائنا كالشهيدين
رحمهما الله تعالى بطل لان صلوة الجاهل وهو من لم يكن مجتهدا ولا مقلدا لانه لو كانت صلوته صحيحة مع عدم العلم بكيفية
اداءها من النية والركوع والسجود كان الجهل بمسائل الصلوة جائزا لانه معلوم ان العلم بمسائل الصلوة انما هو للتوسل
فاذا صحت الصلوة بدونه لم يبق وجه لوجوبه والحال ان الضابطة تقتضي وجوب تحصيل العلم بها وايضا
يدل كلام رئيس المحدثين محمد بن يعقوب الكليني ان مختاره ايض هو ذلك حيث قال ان مختاره ايض هو ذلك حيث
قال كما عرفت والشرط من الله جل ذكره فيما استعبد به خلقه ان يؤدوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة ليكون
المؤدي لها محمودا عند ربه مستوجبا لثوابه وعظيم جزائه لان الذي يؤدي بغير علم وبصيرة لا يدري ما يؤدي و
لا يدري الى من يؤدي واذا كان جاهلا لم يكن على ثقة مما ادى ولا مصدقا الى ان قال لان الشرط عليه من الله ان
يؤدي المفروض بعلم وبصيرة ويقين الخ وجلالة هذا الشيخ وطريقه وكونه من الاسلاف يدل على ان هذا الحكم كان
من القطعيات فيما بين الامامية والله يعلم وايض يؤيد قول هؤلاء الاجلاء ما رواه هذا الرئيس باسناده عن طلحة بن زيد

قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير الا بعدا
وباسناده عن حسين الصيقل قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا يقبل الله عملا الا بمعرفة ولا معرفة
الا بعمل الحديث وعنه عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عمل على غير علم كان ما يفسد اكثر
مما يصلح وايض عنه عليه السلام العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم وايضا فيه باسناده عن ابي عبد الله
عليه السلام قال قلت له اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله فقال اما والله ما دعوهم الى عبادة انفسهم
ولو دعوهم ما اجابوهم ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون لان هذا
الحديث يدل على ذم تقليد من لم يقم الدليل على جواز تقليده فلو كان الجهل عذرا لما ذمهم الله تعالى في هذا التقليد
وايضا فيه عن جعفر عن ابائه عن امير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا قول الا بعمل ولا
قول ولا عمل الا بنية ولا قول ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة وتصحيح فقرات الحديث من الكافي ومن
هجم على امر بغير علم جدع انف نفسه وايضا فيه باسناده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ترد علينا اشياء
لا نعرفها في كتاب الله ولا سنته صلى الله عليه وآله فننظر فيها قال لا اما انك ان اصبت لم توجر وان اخطأت كذبت
على الله عز وجل وايض يدل على صحة ما ذهب اليه الشهيد ان المكلف مشغول الذمة باداء الصلوة على الوجه الذي امر
به فيبقى ذلك الاشتغال ما دام لم يوجد ما يدل على برائة اليقينية فان اليقين لا يزول الا بيقين مثله كما نطق به
قول الصادقين عليهم الصلوة والسلام وصلوة الجاهل ليست كذلك وايضا اذا فرضنا ان احد الجاهلين صام يوما من
ايام السنة بدون ان يحصل العلم بمشروعيته ذلك الصوم وطابق الواقع بحسب الاتفاق والثاني صلى خمس ركعات
بتسليمة واحدة وهو ليس مطابق للواقع فمقتضى ان يكون كل واحد منهما مستحقا للذم والعقاب جميعا والا
يلزم الترجيح بلا مرجح نعم يمكن العفو من احدهما او كليهما او لا كلام فيه اما ما قال السيد نعمة الله من انه قد استفاض
في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله واهل بيته عليهم السلام ان الناس في سعة ما لم يعلموا فالجواب عنه ان العالم
ينبغي ان يكون حكيما متدبرا متاملا مجتهدا باذلا جهده في فهم كلام الله تعالى وامنائه فان لكلامهم موارد ومحامل
مخصوصة لا يصل اليها العقول الا ببذل الجهد واستعانة من الله تعالى وهو الموفق والمعين بالجملة العقل السليم و
الشرع القويم حاكمان بان الواجب تعالى عادل حكيم لا يحوم حول كبريائه شائبة الجور والظلم كما لا يعذب احدا ما لم يقم الحجة
عليه كما قال عز شانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فلا يستحق العبد الذم والتعذيب الا بقيام الحجة وهي اما العقل
كما في باب وجوب النظر ومعرفة الواجب تعالى ونحو ذلك من وجوب العدالة وحرمة الظلم كما مر تفصيل ذلك في بعض
المقدمات واما الشرع وهو فيما لا يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه فما دام لم يبعث الرسول لا يجوز ان يعذب
احدا من عباده على المعصيات فهم في سعة ما لم يعلموا وكذا هم في سعة ما دام لم يصل اليهم صيت مبعث النبي ص
او لم يصل اليهم ولم يتوجه العقل الى العلم ويمكن اجابة بوجوب لانه دافع للضرر ودفع الخوف عن النفس واجب او قوله تع فلولا نفر وقوله تع فاسئلوا اهل الذكر
وقول النبي ص طلب العلم فريضة على كل مسلم بنسبته ما يمكن ان يكون هذه حجة وكذا انهم في سعة ما داموا هم غافلين ذاهلين عن ذلك وكذا انهم في سعة في المدة التي
تمضي عليهم في تحصيل العلم بدون تفريط وكل ذلك كما ثبت بالضرورة من المذهب من عدالته وحكمته ويؤيد ذلك ايض ما في الكافي باسناده
عن ابن شعيب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس قال اين قول الله عز وجل فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون قال هم في عذر ما داموا
في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم وايض فيه باسناده عن عبد الاعلى قال سالت

اباعبدالله عليه السلام عن قول العامة ان رسول الله صلى الله عليه واله قال من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية قال الحق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان لايعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا هلك وقعت حجة وصيه على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته اذا بلغهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون الحديث وايضا فيه باسناده عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبدالله عليه السلام اصلحك الله بلغنا شكواك واشفقنا فلو اعلمتنا او علمتنا من فقال ان عليا عليه السلام كان عالما والعلم يتوارث فلا يهلك عالم الا بقي من بعده من يعلم مثل علمه او ما شاء الله قلت افيسع الناس اذا مات العالم الا يعرفوا الذي بعده فقال اما اهل هذه البلدة فلا يعني المدينة واما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم ان الله يقول وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون قال قلت ارأيت من مات في ذلك فقال هو بمنزلة من يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله قال قلت فاذا قدموا باي شيء يعرفون صاحبهم قال يعطى السكينة والوقار والهيبة اما وجه التأييد على ما قلنا من وجوب تحصيل العلم ولو بالنفر بعد قيام الحجة وعدم معذورية الجاهل وكونه معذورا ما دام هو في الطلب ونحو ذلك مما فقرات تلك الاحاديث فلا يخفى على اللبيب فليس مراد المعصومين عليهم السلام من قولهم في سعة ما لم يعلموا انهم في سعة مع عدم بذل جهدهم في الطلب وجلوسهم في البيوت ليت شعري كيف يجوز العاقل الذكي ان يخالف المعصوم مع كونه معصوما مقتضى البراهين العقلية والنقلية مع كمال وضوحها اما تمسكه بقوله عليه السلام ما اخذ الله على الجهال ان يتعلموا حتى اخذ على العلماء ان يعلموا فلا وجه له لان وجوب تحصيل العلم يستفاد منه كما استفيد من سائر الادلة غاية الامر انه دلت هذه الرواية على ان التعليم لمن لا يعلم ايضا واجب وهذا الكلام فيما مما استفادة ان تحصيل العلم على المتعلم ليس بواجب ما لم يأتيه المعلم في بيته من هذا الحديث فهو متعسر وكيف والعقل والكتاب والاخبار يدل على خلاف ذلك ومن هنا ظهر ضعف تمسكه بقول امير المؤمنين عليه السلام طبيب دوار بنفسه لانه يحتمل ان يكون هذا على سبيل التبرع تفضلا منه عليه السلام على بعض الرعايا فقط والا لعدم دورانه عليه السلام في كل بيت بيت للناس في الهند والسند والروم والترك والحبشة والصين وغير ذلك بحسب الظاهر معلوم وهكذا حال النبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام ويحتمل ان يكون هذا بالنسبة الى العاجزين او الغافلين والله يعلم وايضا متمسكهم رواية عبدالصمد بن بشير عن ابي عبدالله قال جاء رجل يلبي حتى دخل المسجد الحرام وهو يلبي وعليه قميصه فوثب اليه الناس من اصحاب ابي حنيفة فقالوا شق قميصك واخرجه من رجليك فان عليك بدنة وعليك الحج من قابل وحجك فاسد فطلع ابوعبدالله عليه السلام فقام على باب المسجد وكبر واستقبل الكعبة فدنى الرجل من ابي عبدالله عليه السلام وهو ينتف شعره ويضرب وجهه فقال له ابوعبدالله عليه السلام اسكن يا عبدالله فلما كلمه وكان الرجل اعجميا فقال ابوعبدالله عليه السلام ما تقول فقال كنت رجلا اعمل بيدي فاجتمعت لي نفقة فجئت احج لم اسأل احدا عن شيء فافتوني هؤلاء ان اشق قميصي وانزعه من قبل رجلي وان حجي فاسد وان علي بدنة فقال له متى لبست قميصك ابعد ما لبيت ام قبل قال قبل ان البي قال فاخرجه من رأسك فانه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه طف بالبيت اسبوعا وصل ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام واسع بين الصفا والمروة وقصر من شعرك فاذا كان يوم التروية فاغتسل واهل بالحج واصنع كما

يصنع الناس فانه مع تصريحه بمعذورية الجاهل بوجه كلي وقاعدة مطردة تتضمن صحة ما فعله قبل لقاء الامام عليه السلام من الاغتسال والاحرام التلبية ونحوها مع اخباره انه لم يسأل احدا عن شيء من الاحكام التي بها ولهذا وقع فيما وقع فيه وامره عليه السلام ان يصنع كما يصنع الناس من واجب ومستحب مع عدم التعرض بشيء من ذلك وكذا قيل والجواب عنه بوجوه منها انه في قضية مخصوصة فلعله كان معذورا بوجه لا يصل اليه عقولنا ومنها انه يحتمل ان يكون مستثنى من القاعدة الكلية كالجهر والاخفات ومنها انه يحتمل انه لم يبلغ اليه وجوب تحصيل العلم باحد من الوجوه المتقدمة او ولكن ذهل وغفل بالكلية ومنها انه يحتمل احتمالا قويا اجزاء العبادات اذا كانت ناسيا بحيث كثير من المسلمين يستحيل عند العقل تواطؤهم على الخطاء فلذا صح ما فعله قبل لقاء المعصوم عليه السلام وانما قلنا باجزاء العبادة اذا كانت على الوجه المسطور لان مستندها حينئذ يكون الاجماع والتقليد انما هو في الاختلافيات والله يعلم ومنها ان اجزاء العبادة شيء وعدم الاثم شيء آخر فيحتمل ان يكون العبادة مجزية اذا طابقت الواقع وان حصل الاثم له بسبب عدم تحصيل العلم بكيفيتها ونحو ذلك من الاحتمالات الصحيحة اما قوله عليه السلام اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه فمعلوم بالضرورة من الدين والمذهب ان مراد المعصوم عليه السلام ليس ما يستفاد من ظاهره فالمراد منه اما انه اذا ركب رجل امرا بجهالة محضة حتى عن وجوب تحصيل العلم فلا شيء عليه واما انه اذا ركب غفلة وذهولا عن وجوب ان يكون المكلف على بصيرة وعلم منه فلا شيء عليه او ان الانسان على مقتضى البراءة الاصلية مع عدم التفريط ما لم يبلغ اليه ما يدل على وجوب العمل على خلاف مقتضاه او المراد انه لا شيء عليه من العقوبات الدنيوية من الكفارات ونحو ذلك والمراد انه اي رجل ركب امرا من الامور المتعلقة بالحج بجهالة فلا شيء عليه اما مطلقا او بحسب الدنيوية بقرينة المقام والله يعلم بالصواب وايضا متمسكهم ما رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال من لبس ثوبا لا ينبغي وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم والجواب ما عرفت على ان قوله عليه السلام فعليه دم قرينة واضحة على ان المراد من قوله عليه السلام فلا شيء عليه انه لا شيء عليه من الكفارة وايضا متمسكهم مرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام في رجل نسي ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى قال تجزيه نيته اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وان لم يحل والجواب هو الجواب على انه يمكن المناقشة في التمسك بهذا الحديث ايضا لان غاية ما يستفاد من هذا الحديث هو ان نية الجاهل تقوم مقام الاحرام ولا يستفاد منه اباحة الجهل وهذا ظاهر وايضا متمسكهم صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت له رجل صام في السفر فقال ان كان بلغه ان رسول الله صلى الله عليه واله نهى عن ذلك فعليه القضاء وان لم يكن بلغه فلا شيء عليه والجواب ان هذه المسئلة مستثناة من الكلية كما صرح به الاصحاب على انها تما يدل على سقوط القضاء لا على عدم وجوب طلب العلم بهذه المسئلة مع بلوغ ان طلب العلم واجب وتذكره بهذا وايضا لا نزاع لنا في ان يكون هناك بعض المسائل الفرعية او الاصولية النادرة بحيث يكون الجهل بها معفوا عنه بعد استحقاقه العقاب او لم يكن فيه طلب العلم واجبا اصلا تفضلا منه تعالى لكن ح يكون تلك المسئلة مستثناة من حكم الكلية وانما يحصل لنا العلم باستثنائها بدليل فما لم يصل الينا الدليل المخرج فنحن على مقتضى تلك الكلية والله يعلم وايضا متمسكهم صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا يحل له ابدا قال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم ذلك عليه وذلك

لا يقدر على الاحتياط سعها فقات فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها والجواب انه يحتمل ان يكون معذورا اذا كانت الجهالة مع عدم التفريط بان كان مشغولا في تحصيل مسائل الاصول ومسائل العبادات ولم يصل نوبته الى تحصيل تلك المسئلة ونحو ذلك من الاحتمالات الصحيحة او المعنى انه معذور في باب جواز النكاح معها ثانيا وعدم حرمتها عليه وهذا لا يدل على تجويز الجهالة من المعصوم عليه السلام للناس والقرينة على هذا المعنى قوله عليه السلام فهو معذور في ان يتزوجها فانه مشعر بانه ليس بمعذور مطلقا وايضا مستمسكهم موثق عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل شرب خمرا على عهد ابي بكر وعمر واعتذر بجهله فسأل امير المؤمنين عليه السلام عن حكمه فامر عليه السلام من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار وقال من كان تلى عليه اية التحريم فليشهد عليه ففعلوا به ذلك فلم يشهد عليه احد فخلى عنه والجواب ان الحد يندرئ بالشبهات وبناءها على التخفيف ولا يدل على تلك الجهالة مع عدم العذر كانت مجوزة وعلى تقدير التسليم لعلها كانت مخصوصة في ابتداء زمان الاسلام او هي مستثناة من الكلية والله يعلم وايضا مستمسكهم ما روى عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة والجواب الجواب اي وما لا يعلمون مع عدم التمكن من تحصيله او عدم البلوغ اليه وقوله تعالى ولولا نفر ونحو ذلك او مع الغفلة عن ذلك وهكذا الجواب عن قوله عليه السلام لا في جواب السائل عمن لا يعرف شيئا هل عليه شيء والظاهر ان المراد من قول السائل استفسار حال المستضعف من ليس له عقل وفهم ويحتمل الاستفسار عن حال من لم يبلغ اليه شيء من التكاليف الشرعية اصلا كما عرفت فيما سبق وهكذا قوله عليه السلام ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم فانا لا نسلم ان ما يمكن علمه للعبد فهو مما حجب الله عنه او لم يعرفهم اعلم انه نظرا الى تلك الروايات ونظرا الى امثال تلك الاحاديث قال بعض متأخري علمائنا ان جاهل المسئلة معذور وعباداته صحيحة وانكر على خلاف الواقع وبعضهم قال انما يجزي اذا طابقت الواقع بحسب الاتفاق وهكذا الحال في الاصول الدينية ونحن نذكر كلام كل منهما وما يتوجه عليه وبه نستعين قال مولانا الشيخ يوسف قال السيد نعمة الله في شرح كتاب عوالي اللآلي بعد نقل مذهب الشهيد في صلوة جاهل المسئلة انه يلزم على هذا بطلان عبادة اكثر الناس في هذه الاعصار وما قاربها وذلك ان وجود المجتهد في كل صقع وكل بلد متعذر لاندراس العلماء وذهاب العلماء ولا يبقى من يرجع الى قوله الا القليل في بلد من البلدان او صقع من الاصقاع فكانما برق تالق بالحجى ثم انثنى فكانه لم يطلع واذا كان المقلد في اقاصي البلدان كيف يتمكن من الوصول الى المجتهد في اكثر اوقاته فيلزم الحرج على الخلق الى ان قال والناس في اعصار السابقة واللاحقة كانوا يعلمون العبادات واحكامها من الواجبات والسنن بعضهم من بعض من غير معرفة باجتهاد ولا تقليد والعوام في جميع الاعصار حتى في اعصار الائمة عليهم السلام كانوا يصلون ويصومون على ما اخذوا من الاباء ومن حضرهم من العلماء ومن لم يبلغوا مرتبة الاجتهاد على ان الصلوة المأمور بها شرعا ما كان يتفق الا من احاد العلماء الا ترى الى حماد كيف كان يحفظ كتاب حريز في الصلوة فلما صلى بحضور الامام الصادق عليه السلام يا حماد لا تحسن ان تصلي فقام عليه السلام فصلى ركعتين تعليما له هذا وحماد من اجل اهل الرواة ومن اصحاب الائمة عليهم السلام فما ظنك بصلوة غيره ولو وقفها بحضور احدهم عليهم السلام على ان الصلوة اذا وقعت على نهج الصواب كانت ماخوذة من اهل الايمان فما السبب في بطلانها وشيء اخر وهو انهم صرحوا بانه لا فرق بين تارك الصلوة وبين من اوقعها على غير وجه المطلوب ولو بالاخلال بحرف من القراءة او حركة او ذكر او قيام او قعود الى غير ذلك مما حرروه في كتبهم وانت اذا تتبعت عبادات عوام المذهب سيما في الصلوة ما تجد احدا منهم الا والخلل في عباداته حضوصا الصلوة ولا سيما القراءة مما يوجب بطلانها بكثير فيلزم بطلان صلوتهم كلها فيكونون متعمدين في ترك الصلوة مدة اعمارهم بل مستحلين تركها لانهم يرون ان الصلوة المشروعة هي ما اتوا به وقد حكمتم ببطلانها فهذه هي

الداهية العظمى والمصيبة الكبرى على عوام مذهبنا مع تكثيرهم ووفورهم انتهى موضع الحاجة منه وهذا الكلام كما ترى يدل على ان العوام معذورون مطلقا سواء اخطأوا او اصابوا وقال الفاضل الورع حقيقة مولانا احمد الاردبيلي على ما نقل عنه بعض الثقات في شرح قول العلامة في الارشاد ويجب معرفة واجب افعال الصلوة الخ اعلم ان الذي تقتضيه الشريعة السهلة والاصل عدم الوجوب على التفصيل والتحقيق المذكور في الشرح وغيره والظن انه يكفي الفعل على ما هو المامور به في الاخبار اشارة اليه كما مر البعض وسنقف على امثاله ايضا خصوصا في مسائل الحج اذ الظاهر ان الغرض ايقاعه على شرائطه المستفادة من الادلة واما كونه على وجه الوجوب فلا وغير معلوم انه داخل في او بيانها وبه الظاهر عدمه فلا يتم الدليل بان فعل الواجب على وجه المامور به موقوف على المعرفة والعلم وبه لان الاتيان بالمامور به على وجهه يقتضي في جميع التكاليف وعلى تقدير تسليم الوجوب لا نسلم الاطلاق على تقدير عدمه خصوصا عن الجاهل الغافل عن وجوبه على الذي شرع بعد بلوغه مع عدم مخالفته ذلك كل المقلد لمن لا يجوز تقليده ولا خفاء في صعوبة العلم الذي اعتبروه سيما بالنسبة الى النساء والاطفال في اوايل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة المقلد والوسايط مع ان اكثرهم لا يعرفون العدالة ومعرفتهم باعيانهم او اخذ تمام عنهم فرع الوساطة التهم ومعرفة العدالة ما يحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم لا يعلمون ما حصلوا شيئا وليس بمعلوم هل العمل بالشياع بان الفلان عدل مع عدم معرفتهم حقيقة العدالة بل ولا بالعدالتين ولا بالمعاشرة وتحصيلهم ذلك كله بالدليل لا يخفى صعوبته مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ على الظاهر بل بعده ايضا لعدم العلم بالتكليف بها انهم يمكن فرض الحصول في بعض التكاليف ولكن قد لا يكون وامر دائم واما عمل انه لا دليل يصلح الا ان يكون اجماعا وهو ايضا غير معلوم لي بل وظني انه يكفي في الاصول الموصول الى المطلوب كيف كان بدليل ضعيف باطل وتقليد كذلك كما مر اليه الاشارة وعدم نقل الايجاب عن السلف بل كانوا يكتفون بمجرد الاعتقاد في اصول الاديان مثل تعليم النبي صلى الله عليه واله الاعراب مع ان الصلوة معلوم اشتمالها على ما لا يحصى كثرة من الواجبات وترك المحرمات والمندوبات وكذا سكوتهم عليهم السلام عن اصحابهم في ذلك وبالجملة في ظني قوي على ذلك من الامور الكثيرة وان لم يكن كل واحد منها مفيدا فالمجموع مفيد له وان لم يحضرني الان كله وان امكن الوجوب على العالم المتمكن من العلم على الوجه الذي يحصل دليلهم لو تم لدل على وجوب القصد حين الفعل وانه غير واجب اجماعا ولكن الظن لا يغني من الحق شيئا فعليك طلب الحق والاحتياط ما استطعت انتهى كلامه اعلى الله مقامه وذكر ايضا في مسئلة الشك بين الاثنين والثلث والاربع انه يكفي في الاصول مجرد الوصول الى الحق وانه يكفي ذلك لصحة العبادة المشروطة بالقربة من غير اشتراط الدليل والحجة على ثبوت الواجب وجميع الصفات الثبوتية والسلبية والنبوة والامامة وجميع احوال القبر ويوم القيامة بل يكفي في الايمان اليقين بثبوت الواجب والوحدانية والصفات في الجملة باظهار الشهادة وبالرسالة وبامامة الائمة عليهم السلام وعدم انكار ما علم من الدين بالضرورة ويلزم اعتقاد سائر المذكورات في الجملة وقد استفدت ايضا من كلام منسوب الى افضل الفضلاء عديم النظير وصدر الحكماء نصير الحق والشريعة ومعين الفرقة الناجية بالبراهين القطعية والنقلية على حقيقة مذهب الشيعة الاثنى عشرية نفعه الله بعلومه الدينية وحشره الله مع محمد خاتم الرسالة واله الامناء عليهم السلام وبما يؤيده الشريعة السمحة السهلة ان البنت التي مات والداها مع فرضهما متعبدين بدين الحق فكيف بالغير فالبنت متى يجب عليها ما يجب على غيرهما من المكلفين على ما هو المشهور عند الاصحاب مع انها ما تعرف شيئا فكيف يمكنها تعلم كل الاصول بالدليل والفروع من اهلها على التفصيل المذكور قبل العبادة مثل الصلوة على ان تحقيقها العدالة في غاية الاشكال كما مر وقد لا يمكن لها فهم الاصول بالتقليد فكيف بالدليل وعلى ما ترى انه قد صعب على اكثر الناس من الرجال والنساء جدا فهم شيء من المسائل على ما هي الا بعد المداومة وبالجملة هذا ظني ولكنه لا يغني من شيء ولعلي لا اعاقب به ان شاء الله تعالى وقال في بحث وجوب العلم

بدخول الوقت للصلوة وبالجملة كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن له عالما نهيه وقت الفعل حتى لو اخذ
المسائل من غير اهله بل لو لم يأخذ من احد فظنها كذلك وفعل فانه يصح ما فعله وكذا في الاعتقادات وان لم يأخذ عن ادلتها
فانه يكفي ما اعتقده دليلا او وصله الى المطلوب ولو كان بتقليد كذا يفهم من كلام منسوب الى المحقق نصير الملة والدين قدس
سره العزيز وفي الكلام الشارع اشارات اليه مثل مدح جماعة للطهارة بالحجر والماء مع عدم العلم بحسنها وصحح من صلى
بالوقت ومثل قوله لعمار حين غلط في التيمم الا فعلت كذا افانيد ل على انه لو فعل كذا يصح مع انه ما كان يعرف في
تصحيح من شيء ركعة ففعلها واستحسنها عليه السلام مع عدم العلم والشريعة السهلة السمحة تقتضيه وما وقع في اوائل الاسلام
من فعله صلى الله عليه وآله وسلم مع الكفار من الاكتفاء بمجرد قولهم وكذا فعل الائمة عليهم السلام مع من قال لهم مما يفيد اليقين
فتامل وكذا جميع احكام الصوم والقصر والتمام وجميع المسائل فلو اعطى زكوته للمؤمن مع عدم العلم صح فتامل واضبط انتهى كلامه وانا اقول وبالله
التوفيق اما ما قال السيد نعمة الله فالجواب عنه انه لو كان طلب العلم واخذ المسائل من المجتهدين بدون الواسطة او بالواسطة مع امكان
كثرتهم في البلاد موجبا للحرج والضيق كان تكليف النفر وخروج كل طائفة من البلاد البعيدة الى امامهم كما يستفيد من الآيات والاحاديث تنبيها مع امتناع تعدد الائمة
في عصر واحد مستلزما للحرج بطريق اولى فما هو جوابكم فهو جوابنا اما ما قال من قلة المجتهدين في عصره فهذا الذي من مساهلاتهم في الدين وعدم
اليهم العلوم الدينية والا حيث ثبت ان طلب العلم واجب اما عينا بقدر ما يجب من الاعتقادات ويتعلق باعماله واما كفاية
فبقدر ما يكفي للناس عموما لو طلبوا العلم جميعا لبلغ اكثرهم مرتبة الاجتهاد ومن لم يبلغ اخذ مسائله الفرعية من بعض
من بلغ تلك المرتبة بالواسطة او بدونها فيهم ح الامر عليهم فعلى تقدير لزوم الحرج انما لزم من سوء اختيارهم وايضا اذا كان
العوام من الشيعة معذورين في الجهل وعدم تحصيل العلم سواء اخطأوا او اصابوا في الاصول او الفروع فكيف عدالته تعالى
لا يقتضي تلك المعذورية في باب جميع الكفار والمخالفين فح ينبغي ان يكون جميع عوام الناس مع هذه المذاهب الباطلة
معذورين مأجورين على تلك العقائد الباطلة والعبادات المخترعة وايضا تحقيقنا في ذلك المقام ان تقليد المجتهد بلا واسطة
او بلا واسطة والاجتهاد انما يجب اذا كانت المسئلة خلافية مثلا نقول ترك السورة في القرأة انما يجوز بالاجتهاد او تقليد
المجتهد ولعل هذا هو المراد القوم اما اذا كانت المسئلة اجماعية كقرأة السورة في القرأة فانها جائزة بالمعنى الاعم اتفاقا
تقليد المجتهد فيه ليس بضرور كما لا يجب فيه الاجتهاد اصلا فلو اخذ انسان كيفية الصلوة من بعض لم يبلغ مرتبة الاجتهاد لكن بحيث لم يترك منه واجب
اختلافيا واتفاقيا ولم يرتكب فيه مبطلا كذلك كما هو شايع في صلوة اكثر من يستحق ان يطلق عليه اسم الانسان وحصل له نوع من الجزم واليقين
بمشاهدة صلوة جمع كثير من الثقات ان صلوته هي صلوة المامور بها في الاسلام وان تلك الحالات والكثير فلا يقصر في امر باطل كان
صلوته صحيحة لمكان قيام البرهان الاجمالي ح على صحتها ولعل هذا هو الدليل الاجمالي الكافي لاكثر النسوان والعوام في اكثر
المسائل الاجماعية من الاصول والفروع ولعل هذا هو السر في اخذ العوام والنساء من الآباء والعلماء في اعصار الائمة
عليهم السلام كيفية العبادات مع عدم نكير منهم عليهم السلام ومن خواص اصحابهم عليهم السلام على تقدير ثبوت
عدم النكير مع عدم الموانع من التقية وغيرها فانهم عليهم السلام ما كانوا متمكنين على اظهار اكثر الاحكام وكانت كثير من اعصارهم
عليهم السلام من اهل الخلاف والمذاهب الفاسدة والاعتقادات السخيفة فكلما يكون شايعا في العوام في اعصارهم لا يدل على
الصواب والله يعلم بالصواب اما حكاية حماد فيمكن ان يتمسك بها على خلاف ما هو بصدده لانه لو كان خطأ الجاهل كصواب العالم
فما وجه توبيخ المعصوم عليه السلام للحماد ولومه عليه السلام اياه مع ان الظاهر ان صلوة حماد لم تكن ناقصة الا من حيث فوات بعض
المندوبات كما يدل عليه تتمة الحديث اما قول السيد وشيء آخر هو انهم صرحوا الخ فاقول العوام لا يخلو اما مستضعفون
او لا والثاني لم يبلغهم بواسطة العقل والنقل وجوب تحصيل ضروريات الدين ام لا والثاني غافلون ام لا والثاني مشغولون

في الطلب او الاخذ بنوع معتبر في الشرع ام لا الثاني على الذين ليسوا بمستضعفين وبلغهم وجوب طلب العلم وليس لهم ذهول
عنه ولا هم مشغولون بمقدمات تحصيل العلم ومع هذا يصلون بحيث يفوت منهم بعض الواجبات او يرتكبون بعض
المبطلات لا شك ولا شبهة في استحقاقهم العقاب بذلك ولا استبعاد في ذلك نعم اذا كانت اعتقاداتهم صحيحة مأخوذة
على وجه شرعي لا استبعاد في عفوه تعالى عنهم وهذا لا استبعاد فيه ولا كلام الا ترى ان صلوة المخالفين مع
كونها غير مشروعة عندنا لا تجب اعادتها وقضاءها بعد الايمان وهكذا لا يجب على الكافر قضاء الصلوة التي فاتت
عنه حال الكفر ولما ثبت اشتغال ذمة ذلك العالم بصلوة فاتت منه بعض واجباتها بسبب الجهل يقينا لان ترك الجزء
مستلزم للكل ولم يثبت بدليل يعتد به شرعا ما يدل على اجزاء تلك الصلوة الفاقدة جزء من اجزائها الواجبة لا يمكن للمجتهد
ان يقول ان هذا العامل ادى ما اوجب الله تعالى عليه اما ما قال لو لم يكن صلوته صحيحة لكان بمنزلة مستحل ترك
الصلوة فليس الامر كذلك فان ما ثبت بالضرورة من الدين هو كفر من يترك الصلوة بجميع اجزائها مستحلا الا من يترك بعض
اجزائها جهلا وليت شعري كيف غفل السيد عن ادلة العقل والنقل ولئن غفل عن كثير من ذلك لخفائها فكيف ذهل عن
قوله عليه السلام من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وقوله عليه السلام انما يهلك الناس
لانهم لا يسألون وقوله عليه السلام العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير الا بعدا وقوله عليه السلام
لا يقبل الله عملا الا بمعرفة وقوله صلى الله عليه وآله من عمل بغير علم كان ما يفسد اكثر مما يصلح وقوله عليه السلام العلم مقرون الى
العمل فمن علم عمل ومن عمل علم وقوله عليه السلام لا قول ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة وقوله عليه السلام ومن هجم على امر
بغير علم جدع انف نفسه وقوله صلى الله عليه وآله حين رأى من يصلي ولم يحسن ركوعه ولا سجوده انه قال نقر كنقر الغراب
لئن مات هذا وهكذا صلوته ليموتن على غير ديني وقول امير المؤمنين عليه السلام لا خير في عبادة لا فقه فيها وفي الكافي باسناده عن بعض
اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن مجدور اصابته جنابة فغسلوه فمات قال قتلوه الا سألوه فان دواء العي السؤال
ونحو ذلك اما قول مولانا الاورع زبدة المتاخرين مولانا احمد اردبيلي من ان الظاهر ان الغرض ايقاعه على شرائط المستفادة
من الادلة الخ ففيه ان مبنى كلامهم لا بد في الاتيان بالواجب من نية القربة مع الوجوب وفي المندوب من نية القربة مع الندب
وهذا لا يمكن بدون العلم بوجوب الواجب وندب المندوب وقد ثبت في محله ان كلما يتوقف عليه الواجب فهو واجب فيكون
العلم بواجبات الصلوة واجبا اما العلم بمندوباتها فهو وان لم يكن واجبا لعدم وجوب ما يتوقف عليه لكن لو لم يكن العلم
بمندوبيتها حاصلا لم يمكن النية بمندوبيتها فيكون الاتيان بها عبثا وايضا لا ينفك العلم بوجوب الصلوة عن العلم بمندوبيتها
ولتحصيل العلم طريق مخصوص عند الشرع وما عداه ممنوع وهذا الطريق المخصوص اما بتحصيل العلم بالاجماعيات والاجتهاد في
الاختلافيات او بتقليد المجتهد في الاختلافيات فان التقليد مطلقا حرام كما يدل عليه ظواهر الآيات والاحاديث الا ما استثني
وقام الدليل على جوازه وهو ليس بتقليد في الحقيقة وسيأتي لك مزيد توضيح في ذلك اما نحن بحيث نقول نية القربة كافية في
العبادات سواء كانت واجبة او مندوبة لا بد على مختارنا من تحصيل العلم على الوجه المشروع بالعبادات وبالاجزاء المعتبرة فيها في
الجملة فلو فرضنا ان احدا من المكلفين مع التمكن من العلم على الوجه المعتبر فعل الواجب بنية الوجوب مع عدم كونه عالما بوجوبه
او فعل شيئا من العبادة بنية القربة مع عدم كونه عالما بانها عبادة مقربة الى الله تعالى لا شك في انه تعالى ح ان يعذبه ويذمه
الحكيم ويقول من اين حكمت بوجوبه وبكونه عبادة مع عدم قيام الدليل عندك على هذا وهل هذا لحكمك الا تحكم من يعبد الصنم
ويقول جهالة اعبده لوجوبها قربة الى الله فان المطابقة النفس الامرية وعدمها غير موثرة في حرمة الحكمة بدون الدليل والجزم
بلحد من الاحكام الشرعية رجما بالغيب والعمل بمقتضاه ولذا ترى الآيات والاحاديث شاهدة على حرمة القول بلا علم سواء طابق

الواقع ام لا فح لا يحصل الجزم ببراءة الذمة لمن يكون حاله كذلك بعد ان حصل لنا العلم باشتغال ذمته يقينا هل ا
ما يحكم بظاهر الحال ونحن لا نمنع ان يتفضل على بعض من كان حاله كذلك ويقبل اعماله لكن هذا انما يمكن بعد ان كان
ايمانه كاملا على الوجه الذى قرره الشارع بتعاضد العقل والنقل لئلا يلزم خلاف مقتضى العدالة وما ثبت بالضرورة من
المذهب ولذا ترى رئيس المحدثين الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكلينى رح يقول فى خطبة الكافى والامر فى الشاك
المؤدى بغير علم وبصيرة الى الله جل ذكره ان شاء تطول عليه فقبل عمله وان شاء رد عليه لان الشرط من الله ان يؤدى المفروض
بعلم وبصيرة ويقين انتهى وايضا قال والشرط من الله جل ذكره فيما استعبد به خلقه ان يؤدوا جميع فرائضه بعلم ويقين و
بصيرة ليكون المؤدى لها محمودا عند ربه مستوجبا لثوابه وعظيم جزائه انتهى وقد مر ذكر تمام كلامه المتعلق بذلك فيما
سبق وايضا عرفت ان قول المعصوم عليه السلام لا يقبل الله عملا الا بمعرفة وقوله ولم يزك له عملا وقوله فمن علم عمل
ومن عمل علم ولا قول ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة ومن هجم على امر بغير علم جدع انف نفسه ولا خير فى عبادة لا فقه فيها
وقوله هل يسع الناس ترك المسئلة عما يحتاجون اليه فقال المعصوم لا وقوله عليه السلام لا اما انك اصبت لم توجر وان
اخطات كذبت على الله قوله رحمه الله عليه خصوصا عن الجاهل والغافل الخ ان اراد بالجاهل والغافل الذى له جهل محض
لم يبلغه مسئلة وجوب تحصيل العلم لا بالعقل ولا بالنقل او حصل له الغفلة بحيث يكون التكليف معها تكليفا بما لا يطاق
فح لا يقول احد من عوام العدلية بعدم معذوريته فضلا من علماء الامامية وان اراد غير ذلك فعليه البيان قوله وكذا
المقلد لمن لا يجوز تقليده الخ لا ريب فى كثرة ورود الايات والاحاديث فى ذم التقليد والمنع عن اخذ الاحكام عن كل مجهول الحال
سواء كان تلك الاحكام اصولية وفروعية كيف ولو لم يكن الامر كذلك لزم ان يكون مقلد علماء المخالفين واصناف الكفار
فى الاعتقادات الفاسدة واعمالهم الكاسدة وهذا باطل بالضرورة من المذهب وايضا كيف يقتضى عدالته تع ان يجوز لعباده
الذين هم من العوام ان ياخذوا الاصول والفروع بالتقليد بدون اشتراط الصفة فيمن يقلدونه وياخذونه منه ثم
بعد ذلك يدخل مقلدة المخالفين ابد الاباد بسبب هذا التقليد فى النار التى وقودها الاحجار ويدخل مقلدة الامامية فى جنات
تجرى تحتها الانهار ولذا ترى يقول الله تع فى ذم التقليد فاذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا
اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقال الله تعالى ان تطع اكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله وقال العالم
عليه السلام من اخذ دينه من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله زالت الجبال قبل ان يزول ومن اخذ دينه من افواه الرجال
ردته الرجال وقوله عليه السلام لا علم الا من عالم ربانى وقوله عليه السلام والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله
فاطلبوه وقوله صلى الله عليه وسلم فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه وقد ورد فى الاحتجاج حديث طولانى متضمن لاكثر
ما نحن بصدده من بيان اصناف التقليد وتحريم البعض وتجويز بعض لخرافات ترهات القرمطية الا الاستبعاد بذكره فاقول
روى الشيخ الطبرسى فى الاحتجاج باسناده عن ابى محمد العسكرى عليه السلام فى قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا امانى
ان الامى منسوب الى امه اى كما هو خرج من بطن امه لا يقرء ولا يكتب لا يعلمون الكتاب المنزل من السماء ولا المتكلم به ولا يميزون
بينهما الا امانى اى الا ان يقرء عليهم ويقال لهم ان هذا كتاب الله وكلامه لا يعرفون ان قرء من الكتاب خلاف ما هو فيه وان هم الا
يظنون اى ما يقرء عليهم رؤساهم من تكذيب محمد صلى الله عليه وآله فى نبوته وامامة على سيد عترته وهم يقلدونهم مع انه
يحرم عليهم تقليدهم فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا قال عليه السلام قال الله تع
هذا القوم من اليهود كتبوا صفة زعموا انها صفة محمد صلى الله عليه وآله وهى خلاف صفته وقالوا للمستضعفين منهم هذه
صفة النبى المبعوث فى اخر الزمان انه عظيم طويل البدن والبطن اهدب الشعر ومحمد بخلافه وهو يجئ بعد هذا

الزمان بخمسمائة سنة وانما ارادوا بذلك ليبقى لهم على ضعفائهم رياستهم ويدوم لهم اصاباتهم ويكفوا انفسهم مؤنة
خدمة رسول الله صلى الله عليه وآله وخدمة على عليه السلام واهل خاصته فقال الله عز وجل فويل لهم مما كتبت ايديهم
وويل لهم مما يكسبون من هذه الصفات المحرفات المخالفات لصفة محمد صلى الله عليه وآله وعلى الشدة لهم من العذاب
فى سوء بقاع جهنم وويل لهم الشدة فى العذاب الثانية مضافة الى الاولى مما يكسبونه من الاموال التى ياخذونها اذا ثبتوا
عوامهم على الكفر بمحمد صلى الله عليه وآله والجحد لوصية اخيه على بن ابيطالب ولى الله ثم قال عليه السلام قال رجل للصادق
عليه السلام فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم على غيره فكيف ذمهم
بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علماءهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز
لاولئك القبول من علمائهم فقال عليه السلام بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية
من جهة اما من حيث استووا فان الله قد ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لى
يا ابن رسول الله قال عليه السلام ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح وباكل الحرام والرشا وبتغيير الاحكام
عن واجبها بالشفاعات والعنايات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذى يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق
من تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم وظلموهم من اجلهم وعرفوهم يقارفون المحرمات واضطروا
بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم
لما قلدوا من قد عرفوا ومن قد علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه فى حكايته ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهدوه ووجب عليهم
النظر بانفسهم فى امر رسول الله صلى الله عليه وآله اذ كانت دلائله اوضح من ان تخفى واشهر من ان لا تظهر لهم وكذلك عوام امتنا
اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه وان كان
لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء
الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا
على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فان من ركب من القبائح والفواحش
مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك لان الفسقة
يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجوهها لقلة معرفتهم وآخرين يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى
نار جهنم ومنهم قوم نصاب لا يقدرون على القدح فينا يتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون به عند شيعتنا وينتقصون بنا عند نصابنا ثم يضيفون اليه اضعافه واضعاف
اضعافه من الاكاذيب علينا التى نحن براء منها فيقبله المسلمون من شيعتنا على انه من علومنا فضلوا واضلوا وهم اضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد
على الحسين بن على عليهما السلام واصحابه فانهم يسلبونهم الارواح والاموال وهؤلاء علماء السوء الناصبون المشبهون بانهم لنا موالون
ولاعدائنا معادون يدخلون الشك والشبهة على ضعفاء شيعتنا فيضلونهم ويمنعونهم عن قصد الحق المصيب لا جرم ان من علم الله
من قلبه من هؤلاء العوام انه لا يريد الا صيانة دينه وتعظيم وليه لم يتركه فى يد هذا المتلبس الكافر ولكنه يقيض له مؤمنا يقف به
على الصواب ثم يوفقه الله للقبول منه فيجمع له بذلك خير الدنيا والاخرة ويجمع على من اضله لعنة الدنيا وعذاب الاخرة الحديث
وبالجملة ظهر ولاح من فقرات تلك الاحاديث ان العوام فى تقليد من لا يصلح للتقليد ليسوا بمعذورين ولا بد عليهم اذا كانوا
من ارباب العقول سواء فى ذلك النساء واهل الدكاكين والفلاح وغيرهم من تحقيق من يصلح للتقليد فيما يجوز فيه التقليد والا
حالهم كحال عوام اليهود والنصارى بلا تفاوت وتحقيق من يصلح للتقليد ليس بمتعذر على طالب الحق فان التوفيق واللطف
من الفياض الموفق مبذول لعباده وسياتى سهولة هذه المعرفة بكلام السيد المرتضى رحمه الله تعالى عنقريب وقال الشيخ السديد

مولانا الشيخ المفيد رحمه الله تعالى في شرحه لاعتقادات ابن بابويه رحمه الله تعالى التقليد مذموم باتفاق العلماء ونص القرآن و السنة قال الله تعالى ذاكرا للمقلدة من الكفار وذاما لهم على تقليدهم انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون قل اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم وقال الصادق عليه السلام من اخذ دينه من افواه الرجال ازالته الرجال ومن اخذ دينه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل وقال عليه السلام اياكم والتقليد فانه من قلد في دينه هلك ان الله تعالى يقول اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله ولا والله ما صلوا لهم ولا صاموا ولكن هم احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فقلدوهم في ذلك فعبدوهم وهم لا يشعرون انتهى وقال عليه السلام من اجاب ناطقا فقد عبده فان كان الناطق عن الله فقد عبد الله وان كان عن الشيطان فقد عبد الشيطان فلو كان التقليد صحيحا والنظر باطلا لم يكن التقليد لطائفة اولى من التقليد لاخرى وكان كل ضال بالتقليد معذورا وكل مقلد مبتدع غير مأزور وهذا ما لا يقوله احد انتهى ولا يخفى عليك متانة هذا الكلام وبلاغته واذا ثبت بالاجماع والكتاب والاحاديث وبالبرهان حرمة التقليد فلو اخذ العلم من مثله كيفية الصلوة والصوم وسائر العبادات و اخذ احكامها منه كان مرتكبا للحرام مستحقا للعقاب في هذا الاخذ جزما سواء كان ما اخذه مطابقا للواقع ام لا وهكذا كان له الاثم بسبب اعتقادات تلك العبادة مقربة الى الله تعالى لانه الحاصل بسبب قبول قول من لا يجوز قبول قوله شرعا واذا لم يصح هذا الاعتقاد لم يصح النية لانها عينه واذا لم يصح النية لم يصح العبادة وهذا هو مطلوب العلماء قوله رحمه الله تعالى ولا خفاء في صعوبة العلم الذي اعتبروه [illegible] بالنسبة الى النساء والاطفال في اوائل البلوغ الخ اعلم ان الذي يقتضيه البرهان بمساعدة العقل والنقل هو ان الاطفال والنسوان ان حصل لهم قبل البلوغ بسبب معاشرة اهل الاسلام من الرجال والنساء ما اطمأن به قلبهم من الاعتقادات الحقة بنوع من القرائن والادلة الاجمالية كما هو الاكثر في الذين هم من اهل بيت الايمان والعلم فهو يكفي بعد البلوغ ايضا وهكذا الحال لو حصل لهم طريق العبادات والعلم بكيفياتها ممن هو مشهور فيما بينهم وبين ثقاتهم وغير ثقاتهم بالاجتهاد وبانه يصلح ان يؤخذ عنه معالم الدين بالواسطة او بدونها من ملاحظة عبادات الابوين والاقارب وتعلمهم منهم تمرينا بحيث حصل لهم الحالة الاجمالية من العلم بان الصلوة المامور بها ليست بخارجة عن مجموع ما يفعلونه من الواجبات والمندوبات الصلواتية وان لم يكن تفاصيل ذلك كله معلوما لهم وهذا كله على مختارنا من ان نية القربة كافية في العبادات اما اذا لم يكن الطفل كذلك بل بلغ ولم يحصل له شيء من الاعتقادات الحقة فضلا عن العلم بعبادات الصحيحة فالواجب عليه بحكم دليل العقل ان يشتغل بمجرد البلوغ في تحصيل الاعتقادات الحقة ويبذل جهده في ذلك حتى يتبين له حقيقة الامر وحقية مذهب اهل الاسلام ثم اهل الايمان على النحو الذي قرره الشارع وبذل الجهد ليس عبارة عن كف النفس عن جميع ما لا بد له في بقاء حيوته من تحصيل الاكل والشرب والنوم واليقظة ونحو ذلك بل المراد انه بعد ما فرغ مما لا بد منه له في تحصيل الضروريات يشغل نفسه مع المكنة في تحصيل الاعتقادات ثم بعد ما رزقه الله تعالى الايمان بتوفيقه وكمال لطفه ينبغي ان يشرع في تحصيل علم ما اراد منه وما نهى عنه على النهج الذي لا يستحق الذم والملام من الحكيم العلام فان الانسان على نفسه بصيرة وليس في هذا كله شائبة حرج وضيق اصلا والتكلف لا يخلو من الصعوبة والمشقة في الجملة تستلزم مزيد الاجر فان افضل الاعمال احمزها وكيف يكون هذه العلوم معذورين مطلقا بمجرد صعوبتها والحال انهم في تحصيل الامور الدنيوية والحطام الفاني منها يرتكبون الصعوبات والشدائد ولا يهملون دقيقة من دقائق ما يتوهمون له دخل في جلب المنافع ودفع المضار وبسبب هذا الاشتغال والتوغل في مرغبات النفس ومشتهياتها لا يحصل لهم شعور في باب امور الآخرة ويظن انهم من المستضعفين والبلهاء مع كونهم في جزئيات معاشهم وكيفية تحصيلها من اهل الشيطنة والنكراء هل هذا الا المساهلة الشنيعة للفضيحة والله يعلم بالحقيقة اما قوله كيف يعرفون المجتهد وعدالته فجوابه قد مر في كلامنا السابق غير مرة وايضا قال السيد مرتضى علم الهدى وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه

ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال ليس بطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم علم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الادب انتهى قوله بل وظني انه يكفي في الاصول والوصول الى المطلوب الخ كلا لو تم لدل على ان التقليد في الاصول جائز وهذا كما هو خلاف جمهور علماء الامامية خلاف الشيخ ايضا فانه يقول بان المقلد اثم في الجملة وان صح ايمانه فيكون قوله خلاف الكل وهذا بعيد وقد ابطلت هذا المذهب في بعض مقدمات الكتاب مضافا الى ما استفيد من كلامنا هنا ايضا فتدبر قوله وفي كلام الشارع اشارات اليه الخ كلما قال ونقلنا قبيل ذلك فالجواب عنه جميعه هو ما قلنا من قبل فلا نطول الكلام بذكره اما الطهارة بالماء التي صدرت من بعض الانصار فلم يكن من قبيل العبادات والكلام فيها اما قوله صلى الله عليه وآله لعمار الا فعلت كذا فلعله بناء على انه اذا لم يمكن تحصيل العلم باحد من الانواع المعتبرة يجوز للمكلف ان يأتي بالمكلف به كيف اتفق ولذا لم يرد انه صلعم امر عمارا باعادة الصلوة التي تيمم لاجلها ويحتمل ان يكون قوله عليه السلام الا فعلت لضرب من المسامحة وايضا هذا واقعة مخصوصة فلا يمكن ان يعارض بها البراهين القطعية وكذا الجواب عمن نسي ركعة ففعلها واستحسنها وما فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في اوائل الاسلام لا يدل على استمرار جوازه واكتفائه به دائما الا ترى انه يكتفي صلى الله عليه وآله في اوائل الاسلام بالاقرار بالشهادتين مع انه لا يفيد مع عدم التصديق القلبي بها وبسائر الضروريات وايضا الصحابة وسائر المسلمين في ذلك الزمان كانوا آخذين كيفية العبادات من النبي صلى الله عليه وآله مشافهة او بواسطة وهذا الاخذ احسن من الاخذ عن المجتهد جزما نعم هذا قرينة واضحة على الاكتفاء بمجرد نية القربة فان الظاهر ان النساء اهل البوادي والقرى و اطفالهم لم تكونوا عارفين بتفاصيل اجزاء العبادة من الواجبات والمندوبات مع عدم النقل عن النبي صلى الله عليه وآله بعدم اعتداده بعباداتهم والله يعلم بالجملة مقتضى الادلة واضح وطريق الاحتياط لائح وافعال المسلمين محمولة على الصحة ما لم يحصل العلم بخلافها ونرجو من الله تعالى ان يشمل شفاعة النبي صلعم واوصيائه جميع عوام الامامية وخواصهم

الشرط الرابع كون المكلف عاقلا فلا يصح التكليف للرضيع ولا المجنون المطبق لانه قبيح ويلزم على الاشاعرة تجويز ذلك بناء على اصلهم بانه لا وجوب ولا امتناع ولا قبح ولا حسن وقول النبي صلى الله عليه وآله رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق انما يدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز فان قيل ان الغرامة على الصبي والمجنون ووجوب الزكوة في اموالهم يدل على انهم مكلفون قلنا ليس الامر كذلك بل هذا التكليف متعلق بالولي اما صلوة المميز فلا امتناع من حيث العقل بكونه مامورا بها لمكان العقل والتمييز لكن الشرع قد دل على ان المميز غير مكلف بالاحكام الفرعية فهذا التكليف ايضا يتوجه الى الولي وقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فالمراد منه من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله

الشرط الخامس فهم المكلف فلا يصح التكليف قبل فهمه فان الزام المكلف معرفة التكليف بالمهمل ومعرفة المراد منه مع انه لم يوضع لشيء البتة قبيح يلزم على الاشاعرة تجويز ذلك بناء على اصولهم كما عرفت **الشرط السادس** امكان الفعل فلا يصح التكليف بالمحال خلافا للاشاعرة وقد مر تفصيل ذلك **الشرط السابع** ان يكون فعل المكلف المامور به وتركه المنهي عنه مما يستحق به الثواب والا لزم العبث والظلم على الله تعالى خلافا للاشاعرة فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب وان يرسل رسولا يكلف بالقبائح وبالنهي عن الطاعات والاشاعرة تقول ان هذا التجويز انما هو العقلي فقط اما عادة الله تعالى جرت باعطاء الثواب على الاتيان بالمامور به و لا يخفى عليك ان اعطاء الثواب واستمرار عادة الله تعالى به انما ينكشف بعد الموت فمن اين علمت الاشاعرة عادته تعالى

جل شانه باعطاء الثواب **الشرط الثامن** ان لا يكون المامور به عين المنهي عنه لاستحالة التكليف بالمحال وايضا محال
ان يكون الشيء الواحد مطلوبا ومكروها ثم اعلم انه يظهر من كلام اكثر المتاخرين ان هذه المسئلة من اجماعيات الشيعة
ويتفرع على تلك المسئلة بطلان الصلوة في الدار المغصوبة خلافا للفضل بن شاذان وهذه المسئلة كثيرة المشاجرة فيما بين متاخري
اصحابنا والكلام فيها واسعة جدا والتفصيل يطلب في كتب اصول الفقه ولنعلم ان التكليف على ثلثة اقسام لان متعلقه اما
علم وظن وعمل ثم العلم اما عقلي كالعلم بالله تعالى وصفاته وما يتبعهما واما شرعي كالعلم بالعبادات وكيفية المعاملات وهذا
بناء على ظنية الطريق لا يستلزم ظنية الحكم اما الظن فكما في جهة القبلة اذا تعذر العلم وفيه نظر واما هذا الظن فيرجع الى العلم وسنقرب مامر **الفصل**
الثاني عشر في اللطف والاصلح والتوفيق والعصمة وما يتعلق بذلك اعلم انه قد تداول ما جرى على السنة علماء المخالف والمؤالف ذكر اللطف
والاصلح وان القول بهذا هو المعروف من مذهب الامامية بل سائر العدلية واني قد تصفحت اكثر الكتب التي وصلت الي
من مصنفات قدماء اصحابي كابن بابويه والشيخ المفيد والسيد المرتضى رحمة الله عليهم فاستنبطت من تضاعيف كلامهم ان
القول باللطف والاصلح من مقطوعات اصحابنا لكن نظرا الى ان محل اقامتي بعيد الشقة عن بلاد الاسلام مع ضميمة موانع
اخر لم يساعدني الاسباب لوصول مصنف من مصنفات قدماء اصحابنا بحيث كان يظهر منه حقيقة الحال في هذه المسئلة على ما
ينبغي فها انا اطلق عنان القلم الى نحو ما ساعده البرهان والدليل ولا استوحش بعدم الاطلاع على اقوال الاصحاب على
التفصيل فاقول وبالله التوفيق اللطف المصطلح عند العدلية ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا كان او اتيانا او يقرب منها
مع تمكنه في الحالين وعلى الثاني يسمى باللطف المقرب وعلى الاول ان كان محصلا للواجب يسمى باسم التوفيق وان كان محصلا
لترك القبيح يسمى عصمة ولان عبارة بعض اللطف هكذا ايستفاد من اكثر الكتب المخالف والمؤالف وفي بعض الكتب ان
اللطف هو ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية ولا يكون له حظ من التمكين ولا يبلغ الى حد الالجاء واللطف على نوعين
ناجع وغير ناجع واللطف الناجع الذي يقع عنده الواجب ولولاه لم يقع يسمى توفيقا وما كان يرتفع عنده القبيح ولولاه لم يرتفع
يسمى عصمة انتهى ولعل مرادهم من قولهم ولولاه لم يرتفع انه لا يقع بحسب اختيار المكلف لا انه يمتنع وقوعه بدونه لئلا يدخل
في جملة ما يحصل به التمكين واللطف على هذا التفسير اخص من اللطف على التفسير المشهور لان قيد ولا يكون له حظ
من التمكين غير ملحوظ في التفسير الاول عند جل فيه ما يكون له حظ من التمكين ايضا ويؤيد صحة هذا التعريف الاخير الدليل الذي تمسكون به على
وجوب اللطف كما سيجيء ان شاء الله تعالى فبناء على هذا يلزم ان لا يكون القدر والعلم ونحو ذلك مما له دخل في التمكين من اللطف المصطلح وكلام القوم يدل على
خلاف ذلك قال صاحب المواقف اللطف كبعثة الانبياء الخ ولا ريب في ان بعثة الانبياء مما يتوقف عليه التكليف لانك عرفت انه من جملة شرائط التكليف علم المكلف
بما كلف به والتمكن منه وهذا لا يمكن في السمعيات بدون النبي وقال شارح المقاصد اللطف المقرب كالارزاق والالجاء والقوى والالات او كما
العقل ونصب الادلة وما اشبه ذلك الخ ولا يخفى عليك كون هذه الامور مما يتوقف عليه صدور الافعال
والترك على الوجه المعتبر فيكون من جملة شرائط التكاليف ومنها كلام العلامة الحلي رح في الالفين صريح في ان القوة العقلية
من جملة اللطف وان اللطف شامل لما يمتنع بدونه الفعل والترك على الوجه المطلوب وهكذا صرح السيد المرتضى علم
الهدى في الشافي بكون المعرفة لطفا عاما ولا شك في كون المعرفة لله تعالى مما يمتنع بدونه الطاعة واذا عرفت هذا فاعلم انهم استدلوا
على وجوب اللطف بوجوه **الاول** انه تعالى مريد للطاعة فلو منع اللطف اي ما يحصلها او يقربها لكان غير مريد لها وهو
تناقض تفصيل ذلك انه تعالى اراد من المكلف الطاعة فاذا علم انه لا يختار الطاعة او لا يكون اقرب اليها الا عند فعل يفعله
به ولا مشقة عليه فيه وجب في الحكمة ان يفعله اذ لو اخل به لكشف ذلك عن عدم ارادته له وجرى ذلك مجرى من اراد
من غيره حضور طعامه وعلم او غلب في ظنه انه لا يحضره بدون رسول فمتى لم يرسل عد مناقضا لغرضه واجيب بانه لا

انه مريد للطاعة لان الامر لا يستلزم الارادة وقد عرفت بطلانه وبانا لا نسلم ان منع اللطف مستلزم لعدم الارادة
لا يخفى عليك توجه هذا الرد اذا كان اللطف من قبيل ما لا يتوقف عليه الطاعة فانه يجوز عند العقل ان يريد الواجب
تعالى من المكلف الطاعة بدون ان يلطف نعم اذا كان اللطف من قبيل ما يمتنع بدونه الطاعة فلا خفاء في استلزام عدم
اللطف عدم الارادة ولزوم التناقض بالجملة لو ثبت بدليل ان الواجب تعالى اراد من المكلف الاتيان بالمامور به ولو بفعل تمام
كل ما له دخل في اتيانه بحيث لا شك ان ترك فعله تعالى بكل ما له دخل في فعله يكون مناقضا للغرض لكن اثبات ذلك
متعذر بل الظاهر خلاف ذلك فان هذه الدار دار ابتلاء وامتحان يريد الله تعالى بهذه التكليفات التمييز بين اهل الحق
واهل الباطل وهذا انما يحصل اذا اقتصر الواجب تعالى على ما يكفي في اتمام الحجة لا ان ياتي لكل ما يقترح المكلف ولكل ما يكون له دخل
في اتيان المكلف بما كلف به ولذا ترى الواجب تعالى كثيرا ما رد قول الكفار في
اقتراحاتهم بعض المعجزات والايات بها كما يدل عليه كثير من ايات كتابه المجيد ومن هنا قال كلام الله الناطق امير المؤمنين علي
بن ابيطالب صلوات الله عليه واله في بعض خطبه لو اراد الله لانبيائه حيث بعثهم ان يفتح لهم كنوز الذهبان ومعادن
العقيان ومغارس الجنان وان يحشر معهم طير السماء ووحوش الارضين لفعل ولو فعل لسقط البلاء وبطل الجزاء واضمحل الابتلاء
ولما وجب للقائلين اجور المبتلين ولا لحق المؤمنين ثواب المحسنين ولا لزمت الاسماء اهاليها على معنى مبين وكذلك لو انزل الله
من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين ولو فعل لسقط البلوى عن الناس اجمعين ولكن الله جل ثناؤه جعل رسله اولي قوة
في عزائم نياتهم وضعفة فيما ترى الاعين من حالاتهم مع قناعة تملأ القلوب والعيون غناه وخصاصة تملأ الاسماع والابصار
اذاه ولو كانت الانبياء اهل قوة لا ترام وعزة لا تضام وملك تمد نحوه اعناق الرجال وتشد اليه عقد الرحال لكان اهون
على الخلق في الاختبار وابعد لهم من الاستكبار ولآمنوا على رهبة قاهرة لهم او رغبة مائلة بهم فكانت النيات مشتركة والحسنات
مقتسمة ولكن الله سبحانه اراد ان يكون الاتباع لرسله والتصديق بكتبه والخشوع لوجهه والاستكانة لامره والاستسلام
اليه امورا له خاصة لا تشوبها من غيرها شائبة وكلما كانت البلوى والاختبار اعظم كانت المثوبة والجزاء اجزل الا ترون ان الله
جل ثناؤه اختبر الاولين من لدن آدم الى الآخرين من هذا العالم باحجار لا تضر ولا تنفع ولا تبصر ولا تسمع فجعلها بيته الحرام الذي
جعله للناس قياما ثم وضعه باوعر بقاع الارض حجرا واقل نتائق الدنيا مدرا واضيق بطون الاودية معاشا واغلظ محال المسلمين مياها
بين جبال خشنة ورمال دمثة وعيون وشلة وقرى منقطعة واثر من غاية مواضع قطر السماء واثر ليس يزكو به خف و
لا ظلف ولا حافر ثم امر آدم وولده ان يثنوا اعطافهم نحوه وصار مثابة لمنتجع اسفارهم وغاية لملقى رحالهم تهوي اليه ثمار
الافئدة من مفاوز قفار متصلة وجزائر بحار منقطعة ومهاوي فجاج عميقة حتى يهزوا مناكبهم ذللا يهللون لله حوله ويرملون على
اقدامهم شعثا غبرا قد نبذوا القنع والسرابيل وراء ظهورهم وحسروا بالشعور حلقا عن رؤسهم ابتلاء عظيما واختبارا كبيرا
وامتحانا شديدا وتمحيصا بليغا وقنوتا مبينا جعله الله سببا لرحمته ووصلة ووسيلة الى جنته وعلة لمغفرته وابتلاء للخلق برحمته
ولو كان الله تبارك وتعالى وضع بيته الحرام ومشاعره العظام بين جنات وانهار وسهل وقرار جم الاشجار داني الثمار ملتف النبات
متصل القرى بين برة سمراء وروضة خضراء وارياف محدقة وعراص مغدقة وزروع ناضرة وطرق عامرة وحدائق كثيرة
لكان قد صغر قدر الجزاء على حسب ضعف البلاء ثم لو كانت الاساس المحمول عليها او الاحجار المرفوع بها بين زمردة خضراء وياقوتة
حمراء ونور وضياء لخفف ذلك مصارعة الشك في الصدور ولوضع مجاهدة ابليس عن القلوب ولنفى معتلج الريب من الناس ولكن
الله عز وجل يختبر عبيده بانواع الشدائد ويتعبدهم بالوان المجاهدة ويبتليهم بضروب المكاره اخراجا للتكبر من قلوبهم و
اسكانا للتذلل في نفوسهم وليجعل ذلك ابوابا الى فضله واسبابا للعفو هذا كلامه عليه السلام يدل على ان الله تعالى لا يريد اتيان

المكلفين بالمامور بها باى نحو كان وباى اسباب يمكن ففى كثير من الصور يجوز للعقل ان يقتصر الواجب تع على مجرد التكليف مع تحقق الشرائط بدون فعل للطف كيف والاستدراج والخذلان ايضا من صفات افعاله تع **والثانى** ان منع اللطف نقض لغرضه الذى هو الاتيان بالمامور به ونقض الغرض يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون بعض المامور مرادا وغرضا ويتعلق بنقضه حكم ومصالح ولا يخفى سخافة منع المقدمة الاولى واستقامة الثانية بان يكون المراد منه هو تجويز ان يكون مراد الله تعالى بحسب الحكم والمصالح هو اتيان المكلف بالمامور به بمجرد الاقدار والتمكين بدون ان يفعل معه بعض الطافه الخاصة **والثالث** ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيحان يجب تركهما اورد بالمنع بان عدم تحصيل الطاعة او عدم تقريبها اعم من التحصيل للمعصية او تقريبها **الرابع** ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بان هذا انما يتم اذا كان اللطف مما يتوقف عليه الفعل فيكون من جملة شرائط حسن التكليف ولا كلام فيه بالجملة اثبات وجوب اللطف عموما على الله تعالى بالادلة العقلية والنقلية عسير جدا بل ظاهر اكثر الاخبار والاثار ان الالطاف هى تفضلات من الله تعالى بالنسبة الى بعض العباد دون بعض بما يجب للمصالح والاستحقاق قال مولانا المجلسى فى بعض مصنفاته اعلم ان اللطف على اصطلاح المتكلمين هو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية ولا حظ له فى التمكين ولا يبلغ الالجاء واكثر متكلمى الامامية والمعتزلة اتفقوا على وجوبه على الله عقلا وخالفهم فى ذلك الاشاعرة وقالوا بعدم وجوبه واثباته لا يخلوا عن اشكال وقال الشيخ المفيد قدس الله روحه فى كتاب المقالات اقول ان الله تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين الا اصلح الاشياء لهم فى دينهم ودنياهم وانه لا يدخرهم صلاحا ولا نفعا وان من اغناه فقد فعل به الاصلح فى التدبير وكذلك من افقره ومن اصحه او امرضه فالقول فيه كذلك واقول ان ما اوجبه اصحاب اللطف من اللطف انما وجب من جهة الجود والكرم لا من حيث ظنوا ان العدل اوجبه وانه لو لم يفعل كان ظالما انتهى كلام الشيخ المفيد وبه تم كلام مولانا المجلسى ايضا وقال مولانا المجلسى ايض فى البحار بعد تفسير معنى الجبر والتفويض واما الامر بين الامرين فالذى ظهر مما سبق من الاخبار هو ان لهداياته وتوفيقاته تعالى مدخلا فى افعال العباد بحيث لا يصل الى حد الالجاء والاضطرار كما ان سيدا امر عبده بشئ يقدر على فعله وفهمه ذلك ووعده على فعله شيئا من الثواب وعلى تركه شيئا من العقاب فلو اكتفى من تكليف عبده بذلك ولم يزد عليه مع علمه بانه لا يفعل الفعل بمحض ذلك لم يكن ملوما عند العقلاء ولو عاقبه على تركه ولا يقول عاقل بانه اجبره على ترك الفعل ولو لم يكتف السيد بذلك وزاد فى الطافه والوعد باكرامه والوعيد على تركه واكد ذلك يبعث من يحثه على الفعل ويرغبه فيه ثم فعل بقدرته واختياره ذلك الفعل فلا يقول عاقل بانه جبره على ذلك الفعل واما فعل ذلك بالنسبة الى جماعة وتركه بالنسبة الى اخرين فيرجع الى حسن اختيارهم وصفاء طويتهم او سوء اختيارهم وقبح سريرتهم فالقول بهذا لا يوجب نسبة الظلم اليه تع بان يجبرهم على المعاصى ثم يعذبهم عليها كما يلزم الاولين ولا عزله تع عن ملكه واستقلال العباد بحيث لا مدخل لله تع فى افعالهم فيكونون شركاء الله تع فى تدبير عالم الوجود كما يلزم الاخيرين انتهى كلامه بهذا الكلام ايض كما ترى شاهد لما قلنا من عدم عموم الالطاف وقال مولانا الطبرسى فى مجمع البيان فى تفسير قوله تع يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا بعد كلام وقد يكون الاضلال بمعنى التخلية على جهة العقوبة وترك المنع بالقهر ومنع الالطاف التى يفعل بالمومنين جزاء على ايمانهم ثم قال واذ قد ذكرنا اقسام الاضلال وما يجوز اضافته الى الله تع منها وما لا يجوز فلنذكر اقسام الهداية التى هى ضده اعلم ان الهداية فى القران تقع على وجوه احدها بمعنى الدلالة والارشاد يقال هداه الطريق وللطريق والى الطريق اذا دله عليه وهذا الوجه عام لجميع المكلفين فان الله تع هدى كل مكلف الى الحق بان دله عليه وارشده اليه لانه كلفه الوصول اليه فلو لم يدله عليه لكان قد كلفه ما لا يطاق ويدل عليه قوله تعالى ولقد جاءهم من ربهم الهدى وقوله

انا هديناه السبيل وقوله انزل فيه القران هدى للناس وقوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقوله تعالى انك لتهدى الى صراط مستقيم وقوله تعالى وهديناه النجدين وما اشبه ذلك من الايات وثانيها ان يكون بمعنى زيادة الالطاف التى بها يثبت على الهدى ومنه قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى اى شرح صدورهم وثبتها **وثالثها** ان يكون بمعنى الاثابة ومنه قوله تع يهديهم ربهم بايمانهم تجرى من تحتها الانهار فى جنات النعيم وقوله والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم والهداية التى تكون بعد قتلهم هى اثابتهم لا محالة لانه ليس بعد الموت تكليف **ورابعها** الحكم بالهداية كقوله تعالى من يهد الله فهو المهتد وهذه الوجوه الثلثة خاصة بالمومنين دون غيرهم لانه تعالى انما يثيب من استحق الاثابة وهم المومنون ويزيدهم الطافا بايمانهم وطاعاتهم ويحكم لهم بالهداية لذلك ايض **وخامسها** ان يكون الهداية بمعنى جعل الانسان مهتديا بان يخلق الهداية فيه كما يجعل الشئ متحركا بخلق الحركة فيه والله تع يفعل العلوم الضرورية فى القلوب فذلك هداية منه تع وهذا الوجه ايض عام لجميع العقلاء كالوجه الاول فاما الهداية التى كلف الله تعالى العباد فعلها كالايمان به وبانبيائه وغير ذلك فانها من افعال العباد ولذلك يستحقون عليها المدح والثواب وان كان الله تع قد انعم عليهم بدلالتهم على ذلك وارشادهم اليه ودعائهم الى فعله وتكليفهم اياه وامرهم به فهو من هذا الوجه نعمة منه سبحانه عليهم ومنة منه واصلة اليهم وفضل منه واحسان لديهم فهو سبحانه مشكور على ذلك محمود اذ فعله العبد بتمكينه والطافه وضروب تسهيلاته ومعوناته انتهى فهذا كلام مولانا الطبرسى رح ايضا من مواضع عديدة ناطق على عدم عموم اللطف وقال ايض فى قوله تع والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم ان المراد به البيان والدلالة والصراط المستقيم هو الاسلام او المراد به يهديهم باللطف فيكون خاصا بمن علم من حاله ان يصلح به او المراد به يهديهم الى طريق الجنة انتهى وهذا ايضا كما ترى يدل على المطلوب وقال السيد السند المرتضى علم الهدى رحمة الله عليه فى حل قوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم بعد كلام طويل فان قيل اذا كانت الرحمة هى النعمة وعندكم ان نعم الله تع شاملة للخلق فاى معنى الاستثناء من رحم من جملة المختلفين ان كانت الرحمة هى النعمة وكيف يصح اختصاصها بقوم دون قوم وهى عندكم شاملة عامة قلنا لا شبهة فى ان نعم الله سبحانه شاملة للخلق اجمعين غير ان فى نعمه ايض ما يختص بها بعض العباد اما لاستحقاق او بسبب يقتضى الاختصاص فاذا حملنا قوله الا من رحم ربك على النعمة بالثواب فالاختصاص ظاهر لان النعمة بالثواب لا يكون الا مستحقة فمن استحق الثواب باعماله وصل الى هذه النعمة ومن لم يستحق لم يصل اليها وان حملنا الرحمة ها هنا على النعمة بالتوفيق للايمان واللطف الذى وقع بعده فعل الايمان كانت هذه النعمة ايض مختصة لانه تع انما ينعم على سائر المكلفين بها من حيث لم يكن فى معلومه انهم توفيقات والطاف فى الافعال المختارة وعند الايمان فاختصاص هذه النعمة ببعض العباد لا يمنع من شمول نعم اخر لهم كما ان شمول تلك النعم لا يمنع من اختصاص هذه انتهى كلامه رفع الله درجته وكلامه فى الشك صريح فى كون اللطف ذا اقسام كثيرة مختلفة من حيث الوجوب وعدمه بالنسبة الى بعض دون بعض ولو لا مخافة التطويل لذكرته اما الايات والاحاديث الدالة على عدم تعميم اللطف والهدايات الخاصة والتوفيقات فكثيرة جدا منها قوله تعالى والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وقوله من يشاء يجعله على صراط مستقيم وقوله تع فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام وقوله تع فلو شاء لهديكم اجمعين وقوله تعالى فمن يهد الله فهو المهتد وامثال ذلك كثير جدا واصرح من كل ذلك ايات آخر مثل قوله تعالى والله لا يهدى القوم الظالمين وقوله تعالى كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم وقوله تع من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم ونحو ذلك وهكذا الاحاديث ففى تفسير على بن ابراهيم باسناده عن السكونى قال جاء رجل الى ابى عبد الله جعفر بن محمد صلوات الله عليهما السلام فقال يا ابن رسول الله ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون وقوله امر ربى الا تعبدوا الا اياه فقال نعم ليس لله فى عباده امر الا العدل والاحسان فالدعاء من الله عام والهدى خاص مثل قوله ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم ولم يقل ويهدى جميع من دعاه الى صراط مستقيم

وفي الامالي قال النبي صلى الله عليه وآله قال الله جل جلاله عبادي كلكم ضال الا من هديته وكلكم فقير الا من اغنيته وكلكم مذنب الا من عصمته وفي الكافي باسناده عن ثابت بن ابي سعيد قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا ثابت ما لكم وللناس كفوا عن الناس ولا تدعوا احدا الى امركم والله لو ان اهل السموات واهل الارضين اجتمعوا على ان يهدوا عبدا يريد الله ضلالته ما استطاعوا على ان يهدوه ولو ان اهل السموات واهل الارضين اجتمعوا على ان يضلوا عبدا يريد الله هدايته ما استطاعوا ان يضلوه كفوا عن الناس ولا يقول احد عمي واخي وابن عمي وجاري فان الله اذا اراد بعبد خيرا طيب روحه فلا يسمع معروفا الا عرفه ولا منكرا الا انكره ثم يقذف الله في قلبه كلمة يجمع بها امره وايضا فيه عن فضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ندعوا الى هذا الامر فقال يا فضيل ان الله اذا اراد بعبد خيرا امر ملكا فاخذ بعنقه فادخله في هذا الامر طائعا او كارها وايضا يؤيد هذا المطلب كثير من الاحاديث الواردة في الاستدراج لولا مخافة التطويل لذكرتها نعم يمكن في هذا المقام ان يقال ان الحكيم المطلق يجب عليه بمقتضى الحكمة والرحمة فعل كل ما يؤمن عنده المكلف ويطيع بحسب علم الله مع بقاء مفاد التكليف من الامتحان والابتلاء وعدم تضمنه مفسدة اخرى لاحد من المكلفين او للانتظام ما لم يسبق من المكلف ما يستحق بسببه اعراضه تعالى عنه لان هذا هو مقتضى العدالة والحكمة وظني ان هذا هو مقصود اصحابنا من وجوب اللطف ويؤيد ما قلنا كلام شارح المقاصد حيث قال اتفق الفريقان اعني معتزلة البصرة والبغداد على وجوب الاقدار والتمكين باقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها انتهى اما قوله وليس في مقدوره الخ فهذا النقل ان صح فانما هو بالنسبة الى مذهب بعض معتزلة القائلين بان الواجب تعالى لا يقدر على بعض الممكنات اما نحن معاشر الامامية فنذهب كما عرفت انه تعالى قادر على جميع الممكنات لكنا نقول انه تعالى لا يفعل القبيح بمقتضى الحكمة فيجوز ان يمتنع عليه تعالى بعض اقسام اللطف بالنسبة الى الكفار لنوع من القباحة من عدم استحقاق المكلف بسوء اختياره وخبث طينته للطف او يكون بحيث يمتنع في نفسه بسبب انضمام الموانع فان وجود اللطف انما يتصور مع عدم الالجاء وبقاء الاختيار للمكلف مع بقاء الامتحان والابتلاء وعدم تضمنه لمفسدة اخرى لهذا المكلف او لمكلف اخر او للانتظام ونحو ذلك وهذا قد لا يمكن وان كان بالنظر الى نفسه ممكنا فان هنا كثيرا من الممكنات يمتنع بالنظر الى الغير والواجب تعالى لا يقدر على الممتنعات من حيث كذلك اتفاقا فلا وجه للتشنيع به علينا وعلى هذا الاحتمال الذي ذكرنا ينطبق قاعدة العدل وكلام السيد المرتضى علم الهدى وكلام مولانا الطبرسي وغيرهما من علمائنا الاعلام كما لا يخفى على ذوي الافهام للمتتبع لكلام هؤلاء الكرام هذا اما الاصلح فذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدنيا فقط ويعنون بالاصلح الانفع ومراد البغداديين من الاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير ونحن نقول لا ريب في ان كل فعل من افعاله تعالى مشتمل على كمال حكمة ومصالح وان لم يصل الى كلها احد منا عقول البشر فانك عرفت انه تعالى حكيم عليم وغني قادر على جميع الممكنات وكل من يكون كذلك لا يجوز منه صدور العيب والقبائح بل ترك ما هو اكمل افراد الحسن مع عدم اشتماله على نوع من المفسدة فان كان مراد البغداديين من الاصلح في الحكمة والتدبير هو هذا فلا شبهة في انه كذلك وهكذا الحال اذا كان المراد من الاصلح ما هو انفع للعبد بحسب الدين او الدنيا مع عدم المفسدة فيه بوجه آخر ما دام لم يكن ذلك العبد في علم الله تعالى من العصاة والاشقياء بسوء اختياره اما اذا كان كان فيمكن في حقه الخذلان والاستدراج وترك ما هو اصلح له وعلى كل ما قلنا شواهد من قواعد العدلية وظواهر الايات والاخبار والله يعلم بالصواب وهذه الايات والاحاديث كثيرة نكتفي هنا بذكر بعض الاخبار روى محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله تعالى باسناده عن علي بن الحسين عليهما السلام قال الصبر والرضا عن الله جل وعز راس طاعة الله

ومن صبر ورضي عن الله جل وعز فيما قضى عليه فيما احب او كره لم يقض الله عز وجل فيما احب او كره الا ما هو خير له وايضا فيه باسناده عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله عز وجل ان من عبادي المؤمنين عبادا لا يصلح لهم امر دينهم الا بالغنى والسعة والصحة في البدن فابلوهم بالغنى والسعة وصحة البدن فيصلح عليهم امر دينهم وان من عبادي المؤمنين لعبادا لا يصلح لهم امر دينهم الا بالفاقة والمسكنة والسقم في ابدانهم فابلوهم بالفاقة والمسكنة والسقم فيصلح عليهم امر دينهم وانا اعلم بما يصلح عليه امر دين عبادي المؤمنين وان من عبادي المؤمنين لمن يجتهد في عبادتي فيقوم من رقاده ولذيذ وساده فيتهجد لي الليالي فيتعب نفسه في عبادتي فاضربه بالنعاس الليلة والليلتين نظرا مني له وابقاء عليه فينام حتى يصبح فيقوم وهو ماقت لنفسه زار عليها ولو اخلي بينه وبين ما يريد من عبادتي لدخله العجب من ذلك فيصيره العجب الى الفتنة باعماله فياتيه من ذلك ما فيه هلاكه لعجبه باعماله ورضاه عن نفسه حتى يظن انه قد فاق العابدين وجاز في عبادته حد التقصير فيتباعد مني عند ذلك وهو يظن انه يتقرب الي فلا يتكل العاملون على اعمالهم التي يعملونها لثوابي الحديث وفيه ايضا عن ابي الحسن عليه السلام قال ينبغي لمن عقل عن الله عز وجل ان لا يستبطئه في رزقه ولا يتهمه في قضائه وفيه ايضا قال ابو عبد الله عليه السلام قال الله عز وجل عبدي المؤمن لا اصرفه في شيء الا جعلته خيرا له فليرض بقضائي وليصبر على بلائي وليشكر نعمائي اكتبه يا محمد صلى الله عليه وآله من الصديقين عندي وايضا عنه عليه السلام قال ان فيما اوحى الله عز وجل الى موسى بن عمران عليه السلام يا موسى بن عمران ما خلقت خلقا احب الي من عبدي المؤمن فاني انما ابتليه لما هو خير له واعافيه لما هو خير له وروي عنه وانا اعلم بما يصلح عليه عبدي فليصبر على بلائي وليشكر نعمائي وليرض بقضائي اكتبه في الصديقين عندي اذا عمل برضائي واطاع امري وقال عليه السلام عجبت للمرء المسلم لا يقضي الله عز وجل قضاء الا كان خيرا له ان قرض بالمقاريض كان خيرا له وان ملك مشارق الارض ومغاربها كان خيرا له وامثال ذلك كثيرة وبالجملة يظهر من هذه الاخبار فعل الاصلح في الجملة وعدم تعميمه بالنسبة الى جميع العباد وهذا هو المطابق لمقتضى العقل السليم فان منع الاصلح عمن يستحقه وتعميمه بحيث ان يفعل بالنسبة الى غير المستحقين الذين يستحقون الخذلان كلاهما قبيحان لا يتوجه على ما قلنا ما قال صاحب المواقف وغيره ان الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى لانك عرفت من عدم تعميم الاصلح على انا نقول فعل الله تعالى هو ايجاد الكافر وايجاده من حيث هو اصلح له لان وجوده في الدنيا بضاعة حسنة لتحصيل المثوبات الاخروية لا سيما مع تكميل شرايطه ودفع موانعه فلو لم يحصل الكافر السعادات الدائمة باختياره لم يخل في كون وجوده نعمة خالية عن المفسدة واحسانا محضا وقد عرفت مرارا ان العلم القديم ليس مؤثرا في الاشياء اصلا وقال صاحب المواقف حكاية شريفة تنبي بالقلع على هذه القاعدة قال الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واخرهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول في الجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت وانسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يا رب لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق وكان هذا اول ما خالف فيه المعتزلة انتهى اقول كان الاولى للجبائي ان يقول لعل الواجب تعالى يقول للثالث لو عمرت لكان تعميرك عبثا لعدم اشتماله على مصلحة ما لا لنفسك ولا للغير اما لنفسك فظاهر فيما علمنا انك تختار الكفر واما للغير فلعلمنا ايضا بذلك فلو قال الكبير الكافر لم تمتني صغيرا ثم نقول كان في ايجادك مصلحة من حيث انه يقتضي في علمي ان يكون من صلبك ... وكنت منشأ لانتظام كثير من الامور ونحو ذلك اما صدور الكفر منك فباختيارك ولا يلزم على ان تخلقك وقت عدم الخلو ايا من حيث هو احسانا عليك على جمع كثير من اولادك الصالحين وخلاف ذلك على انك عرفت ان الاصلح ليس بعام بالنسبة الى جميع المكلفين فان قيل انا نرى كثيرا من الكفار انهم ماتوا بعد طول العمر بدون ظهور مصلحة في وجوده بل ظهر منهم الضلال

ولا اضلال فكيف لم يمت فرعون وهامان ومردك وزردشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا ولئن اراد المصالح غير محصورة
ولا يلزم من عدم ادراكك المصلحة في وجوه عدم المصلحة لاسلام الاكثران كثيرا من الخيرات والموذيات لا تخلو عن المصالح وان لم يصل اليه
عقل كل بشر لم لا يجوز ان يكون للمصلحة في بقاء فرعون مثلا هو لا استدراج بالنسبة اليه فانه كان مستحقا لذلك وللامتحان
والابتلاء بالنسبة الى الاشخاص الاخر منشاء عبرة لجماعة كثيرة من بني آدم الى يوم القيامة بالجملة التزام ان افعال الله تعالى
كلها عبث وسفه خالية عن المصالح بمجرد عدم وصول العقول الناقصة الى ادراك مصالح مودعة فيها ناش من البلادة وكمال الحماقة
وقال شارح للقاصد لجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء فعند كم يكون ذلك
سوال الامر انه تعالى ان يغير الاصلح ويمنع الواجب وهو ظلم اقول لم لا يجوز ان يكون للدعاء مدخلية في تضمن الحاجات
على المصالح وقبل الدعاء يكون المصلحة في عدمها وهذا ظاهر ثم قال ان اعطى الله تعالى ابا جهل لعنة الله غاية مقدوره من المصالح
والالطاف فقد سوى بين النبي وبين ابي جهل لعنه الله عليه في الانعام والاحسان ورجع فضل النبي الى محض لقتيا من غير امتنان وان منع ابا جهل
بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب لزم نقصه والظلم على ما هو اصلكم انتهى اقول لا نقول العدلية ان جميع افراد اللطف بالنسبة الى جميع
الاشخاص واجب عليه تعالى كيف والحال ان القول بالاستدراج والخذلان من مصرحاتهم ولا يلزم الظلم بترك الالطاف بالنسبة الى ابي جهل بل الظلم
هو فعل اللطف معه مع كونه مستحقا للخذلان ثم قال لو وجب الاصلح لما بقي للتفضل مجال ولم يكن لله تعالى خيرة في الانعام والافضال
وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ويختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى ولو وجب على الله
الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة طريق الرشاد اقول حاصل قولك ان كل من يفعل بمقتضى المصلحة والحكمة فهو ليس بمختار بل
المختار انما هو من يفعل عبثا ولغوا وهل يقول به عاقل وقد عرفت ان الوجوب بالنظر الى المصلحة لا ينافي الاختيار بدليل ان سبحانه
المدح والذم كما ان وجوب افعاله تعالى وكذا افعال العباد لا يخلو عن الاختيار بسبب تعلق علمه الازلي بها وسيجيء ان شاء الله تعالى
في كتاب النبوة والامامة كثير من الامور المتعلقة بالالطاف والمصالح واعلم رحمك الله تعالى قال بعض متاخري متكلمي الامامية ان
ذكر اللطف لا يوجد في كلام الائمة عليهم السلام ولا في كلام قدماء الاصحاب انما اخذه متاخرو علمائنا من كتب المعتزلة وانا
اقول القول بوجوب اللطف في الجملة من لوازم القول بالعدل والحكمة فالقول بهما مستلزم للقول باللطف فكيف لا يكون القول به في
قدماء الاصحاب مع كونهم من العدلية بالضرورة نعم يمكن ان يكون التعبير من معنى اللطف باللطف اصطلاحا جديدا وهذا الاخير فيه
مع ثبوت القول بوجوب مدلول اللطف والحال ان التعبير بهذا اللفظ وجد في كلام الائمة عليهم السلام واصحابهم الا ترى
الى ما رواه الكليني عن ابي عبد الله عليه السلام انه ساله رجل اجبر الله العباد على المعاصي قال لا فقال ففوض اليهم الامر قال لا قال فما ذا
قال لطف من ربك بين ذلك وفي المحاسن باسناده عن ابي حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يحب الله العبد ثم يبغضه او
يبغضه ثم يحبه فقال ما تزال تاتيني بشيء فقلت هذا ديني وبه اخاصم الناس فان نهيتني عنه تركته ثم قلت له هل ابغض الله
محمدا صلى الله عليه وآله على حال من الحالات فقال لو ابغضه على حال من الحالات لما الطف له حتى اخرجه من حال الى حال
فجعله نبيا فقلت الم تخبرني منذ سنين عن الشقاوة والسعادة انهما كانا قبل ان يخلق الله الخلق قال بلى وانا الساعة اقوله
قلت فاخبرني عن السعيد هل ابغضه الله على حال من الحالات فقال لو ابغضه الله على حال من الحالات
لما الطف له حتى يخرجه من حال الى حال فيجعله سعيدا الحديث وقد عد الشيخ من جملة كتب هشام بن الحكم كتاب الالطاف
وقد عرفتك من قبل ان ذكر اللطف والمصالح وجدناه في مصنفات الشيخ المفيد ره والسيد المرتضى وشيخ الطائفة واوائل
على نهج يستفاد عنه ان القول به كان من مقررات الاصحاب فيما سلف وقد وجد ايضا ذكر الاصلح في العبارة التي نقلها

ابن بابويه في كمال الدين من ابن قبة من اصحابنا وايضا القاضي عبد الجبار المعتزلي قد رد على الامامية في اثباتهم الامامة
باللطف وهذا يدل على ان القول باللطف كان شايعا قبل زمان الشيخ المفيد والسيد المرتضى ايضا قال السيد المرتضى
في كتابه الشافي رادا على هذا القاضي حيث قال القاضي ما حاصله ان داب النوبختية
من الامامية لم يمكن اثبات الامامة بالعقل اما غلطه على القوم فبين لان المعلوم منهم اعتقاد
وجوب الامامة واوصاف الامام من طريق العقول والاعتماد عليها في جميع ذلك وانما ربما استدلوا بالسمع استظهارا
وتصرفا في الادلة وليس كل من استدل على شيء بالسمع فقد نفى دلالة العقل عليه وهذه كتب ابي محمد وابي سهل رحمهما الله
في الامامة يشهد بما ذكرناه ويتضمن نصرة جميع ما ذكره ابو عيسى الوراق وابن الراوندي في كتبهما في الامامة بل قد اعتمدا على اكثر
ما ذكراه من الادلة وسلكا في نصرة اصول الامامة تلك الطرق بعينها ومن خفي عليه ما ذكرناه من قولهم ظالم لنفسه
انتهى وهذا وان لم يكن صريحا فيما قلنا لكنه مؤيد البتة والله يعلم بالصواب وايضا يدل على وجوب اللطف في الجملة
الحديث المسطور في الكافي المتضمن لمناظرة اصحاب الصادق عليه السلام في حضوره عليه السلام مع الشامي حيث فيه قال
يعني هشام للشامي يا هذا اربك انظر بخلقه ام خلقه بانفسهم فقال الشامي بل ربي انظر لخلقه قال ففعل بنظره لهم ماذا
قال اقام لهم حجة ودليلا كي لا يتشتتوا ويختلفوا يتالفهم ويقيم اودهم ويخبرهم بفرض ربهم قال فمن هو قال رسول الله صلى الله
عليه وآله الى آخر الحديث فانه صريح ان رافته تعالى تقتضي نصب الحجة وعدم فعل ما يقتضي الرامه لا يجوز على الله تعالى ولا نعني
باللطف الا هذا وبهذا التقريب يدل على المطلوب مناظرة هشام مع عباد البصري المعروفة

الفصل الثالث عشر

في تاويل بعض الآيات المتضمنة بظواهرها على اسناد بعض الافعال الى الله تعالى التي يخالف مقتضى العدالة منها قوله تعالى
ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ففي عيون الاخبار باسناده الى ابراهيم بن ابي محمود قال سالت
ابا الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم قال الختم هو الطبع على قلوب الكفار عقوبة
على كفرهم كما قال الله عز وجل بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وفي كتاب الاحتجاج للطبرسي رحمه الله باسناده الى
ابي محمد العسكري عليه السلام انه قال في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية اي وسمها بسمة يعرفها من يشاء من ملائكته
اذا نظروا اليها بانهم الذين لا يؤمنون وعلى سمعهم كذلك بسمات وعلى ابصارهم غشاوة وذلك انهم لما اعرضوا عن النظر فيما كلفوه
وقصروا فيما اريد منهم وجهلوا ما لزمهم من الايمان به صاروا كمن على عينيه غطاء لا يبصر ما امامه فان الله عز وجل يتعالى
عن العبث والفساد وعن مطالبة العباد بما منعهم بالقهر منه فلا يامرهم بمغالبته ولا بالمصير الى ما قد صدهم عنه بالقسر
ثم قال ولهم عذاب عظيم يعني في الآخرة العذاب المعد للكافرين وفي الدنيا ايضا لمن يريد ان يستصلحه بما ينزل به من
عذاب الاستصلاح لينبهه بطاعته او من عذاب الاصطلام ليصيره الى عدله وحكمته قال البيضاوي في الختم الكتم سمي به الاستيثاق
من الشيء بضرب الخاتم عليه لانه كتم له والبلوغ آخره نظرا الى انه آخر فعل يفعل في احرازه والغشاوة فعالة من غشاه اذا غطاه
بنيت لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة وانما المراد بهما ان يحدث في نفوسهم هيئة
تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصي واستقباح الايمان والطاعات بسبب غيهم وانهماكهم في التقليد واعراضهم عن
النظر الصحيح فيجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحق واسماعهم يعاف استماعه فيصير كانها مستوثق منها بالختم وابصارهم
لا تجتلي لها الآيات المنصوبة في الآفاق والانفس كما تجتليها اعين المستبصرين فيصير كانها غطي عليها وحيل بينها وبين الابصار
وسماه على الاستعارة ختما وتغشية او مثل قلوبهم ومشاعرهم المؤفة باشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها
ختما وتغطية وقد عبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع في قوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وعلى سمعهم

وعلی ابصارهم وبالاغفال فی قوله تعالی ولا تطع من اغفلنا قلبه وبالاقساء فی قوله تعالی وجعلنا قلوبهم قاسیة وهی من حیث
ان الممکنات باسرها مستندة الی الله تعالی واقعة بقدرته اسندت الیه ومن حیث انها مسببة مما اقترفوه بدلیل قوله تعالی
بل طبع الله علیها بکفرهم وقوله تعالی ذلک بانهم امنوا ثم کفروا فطبع علی قلوبهم وردت الآیة ناعیة علیهم شناعة صفتهم
ووخامة عاقبتهم واضطربت المعتزلة فیه فذکروا فیه وجوها من التاویل **الاول** ان القوم لما اعرضوا عن الحق تمکن ذلک
فی قلوبهم حتی صار کالطبیعة لهم شبه بالوصف المجبول علیه **الثانی** ان المراد به تمثیل حال قلوبهم بقلوب البهائم
التی خلقها الله تعالی خالیة عن الفطن او قلوب مقدر ختم الله علیها ونظیره سال به الوادی اذا هلک وطارت به العنقاء
اذا طالت غیبته **الثالث** ان ذلک فی الحقیقة فعل الشیطان او الکافر لکن لما کان صدوره عنه باقداره تعالی ایاه اسند
الیه اسناد الفعل الی السبب **الرابع** ان اعراقهم لما رسخت فی الکفر واستحکمت بحیث لم یبق طریق الی تحصیل ایمانهم سوی
الالجاء والقسر ثم لم یقسرهم ابقاء علی غرض التکلیف عبر عن ترکه بالختم فانه سد لایمانهم وفیه اشعار علی ترامی
امرهم فی الغی وتناهی انهماکهم فی الضلال والبغی **الخامس** ان یکون حکایة لما کانت الکفرة یقولون مثل
قلوبنا فی اکنة مما تدعوننا الیه وفی اذاننا وقر ومن بیننا وبینک حجاب تهکما واستهزاء بهم کقوله تعالی لم یکن الذین کفروا
السادس ان ذلک فی الآخرة وانما اخبر عنه بالماضی لتحققه وتیقن وقوعه ویشهد له قوله تعالی ونحشرهم یوم القیمة
علی وجوههم عمیا وبکما وصما **السابع** المراد بالختم وسم قلوبهم بسمة تعرفها الملائکة فیبغضونهم وینفرون
عنهم وعلی هذا المنهاج کلامنا وکلامهم فیما یضاف الی الله تعالی من طبع واضلال ونحوهما انتهی اقول اذا ثبت بالبراهین عدله
تعالی کما عرفت بحمد الله تعالی فلابد من التاویل للآیات التی هی موهمة لخلاف مقتضی العدالة وهذا کما انه موهم لجسمیة
تعالی ونظائر ذلک کثیرة اما کثرة بیان الاحتمالات الصحیحة فی بیان معنی الآیة فهو طاهر التوسع فی تفسیر معنی الآیة لا انه بسبب
الاضطراب ومحل التشنیع انما هم الذین یقولون ان الله تعالی یختم علی قلوب الکفار بدون سابقة تقصیر منهم ثم یعذبهم ابد الآباد
فی نار جهنم نعوذ بالله منه وقال العلامة الزمخشری فان قلت ما معنی الختم علی القلوب والاسماع وتغشیة الابصار قلت لا ختم ولا تغشیة
ثم علی الحقیقة وانما هو من باب المجاز ویحتمل ان یکون من کلا نوعیه وهما الاستعارة والتمثیل اما الاستعارة فان یجعل قلوبهم
لان الحق لا ینفذ فیها ولا یخلص الی ضمائرهم من قبل اعراضهم عنه واستکبارهم عن قبوله واعتقاده واسماعهم لانها تمجه و
تنبو عن الاصغاء الیه وتعاف استماعه کانها مستوثق منها بالختم وابصارهم لانها لا تجتلی آیات الله المعروضة ودلائله المنصوبة کما تجتلیها اعین
المعتبرین المستبصرین کانما غطی علیها وحجبت وحیل بینها وبین الادراک واما التمثیل فان تمثل حیث لم یستنفعوا بها فی الاغراض
الدینیة التی کلفوها وخلقوا من اجلها باشیاء ضرب حجاب بینها وبین الاستنفاع بها بالختم والتغطیة وقد جعل بعض المازنیین
الحبسة فی اللسان والعی ختما علیه فقال ختم الاله علی لسان عذافر ختما فلیس علی الکلام بقادر واذا اراد النطق خلت
لسانه لحما تحرکه بصفر نافر فان قلت فلم اسند الختم الی الله تعالی واسناده الیه یدل علی المنع من قبول الحق والتوصل الیه بطرقه وهو
قبیح والله تعالی یتعالی عن فعل القبیح علوا کبیرا لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عنه وقد نص علی تنزیه ذاته بقوله وما انا بظلام
للعبید وما ظلمناهم ولکن کانوا هم الظالمین ان الله لا یامر بالفحشاء ونظائر ذلک مما نطق به التنزیل قلت القصد الی صفة القلوب
بانها کالمختوم علیها واما اسناد الختم الی الله عز وجل فینبه علی ان هذه الصفة فی فرط تمکنها وثبات قدمها کالشیء الخلقی
غیر العرضی الا تری الی قولهم فلان مجبول علی کذا او مفطور علیه یریدون انه بلیغ فی الثبات علیه وکیف یتخیل ما خیل
الیک وقد وردت الآیة ناعیة شناعة صفتهم وسماجة حالهم ونیط بذلک الوعید بعذاب عظیم ویجوز ان تضرب الجملة
کما هی وهی ختم الله علی قلوبهم مثلا کقولهم سال به الوادی اذا هلک وطارت به العنقاء اذا طالت به الغیبة ولیس للوادی

ولا للعنقاء عمل فی اهلاکه ولا فی طول غیبته وانما هو تمثیل مثلت حاله فی هلاکه بحال من سال به الوادی وفی طول غیبته بحال من طارت به العنقاء فکذلک
مثلت حال قلوبهم فیما کانت علیه من التجافی عن الحق بحال قلوب ختم الله علیها نحو قلوب الاغتام التی هی فی خلوها عن الفطن کقلوب البهائم او بحال قلوب البهائم انفسها
او بحال قلوب مقدر ختم الله علیها حتی لا تعی شیئا ولا تفقه ولیس له عز وجل فعل فی تجافیها عن الحق ونبوها عن قبوله وهو متعال عن ذلک ویجوز ان
یستعار الاسناد فی نفسه من غیر الله تعالی لله تعالی فیکون الختم مسندا الی اسم الله علی سبیل المجاز وهو لغیره حقیقة تفسیر هذا ان للفعل
ملابسات شتی یلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمکان والمسبب له فاسناده الی الفاعل حقیقة وقد یسند الی هذه الاشیاء
علی طریق المجاز المسمی استعارة وذلک لمضاهاتها الفاعل فی ملابسة الفعل کما یضاهی الرجل الاسد فی جرأته فیستعار له اسمه فیقال
فی المفعول به عیشة راضیة وماء دافق وفی عکسه سیل مفعم وفی المصدر شعر شاعر وذیل ذائل وفی الزمان نهاره صائم ولیله قائم وفی المکان طریق سائر
ونهر جار واهل مکة یقولون صلی المقام وفی المسبب بنی الامیر المدینة وناقة ضبوث وحلوب وقال اذا رد عافی القدر من یستعیرها فالشیطان هو الخاتم فی الحقیقة او الکافر
الا ان الله سبحانه لما کان هو الذی اقدره ومکنه اسند الیه الختم کما یسند الفعل الی المسبب ووجه رابع وهو انهم لما کانوا علی القطع والبت ممن لا یؤمن
ولا تغنی عنهم الآیات والنذر ولا تجدی علیهم الالطاف المحصلة ولا المقربة ان اعطوها لم یبق بعد استحکام العلم بانه لا طریق الی
ان یؤمنوا طوعا واختیارا الی ایمانهم الا القسر والالجاء واذا لم تبق طریق الا ان یقسرهم الله ثم لم یقسرهم ولم یلجئهم لئلا ینتقض الغرض فی التکلیف
عبر عن ترک القسر والالجاء بالختم اشعارا بانهم الذین ترامی امرهم فی التصمیم علی الکفر والاصرار علیه الی حد لا یتناهون عنه الا
بالقسر والالجاء وهی الغایة القصوی فی وصف لجاجهم فی الغی واستشرائهم فی الضلال والبغی ووجه خامس وهو ان یکون حکایة
لما کان الکفرة یقولونه تهکما بهم من قولهم قلوبنا فی اکنة مما تدعونا الیه وفی اذاننا وقر ومن بیننا وبینک حجاب ونظیره فی
الحکایة والتهکم قوله لم یکن الذین کفروا من اهل الکتاب والمشرکین منفکین حتی تاتیهم البینة انتهی کلامه ومنها قوله تعالی
یضل به کثیرا ویهدی به کثیرا وفی تفسیر علی بن ابراهیم واما قوله تعالی ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها
فاما الذین امنوا فیعلمون انه الحق من ربهم واما الذین کفروا فیقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا یضل به کثیرا ویهدی به کثیرا
فانه قال الصادق علیه السلام ان هذا القول من الله رد علی من زعم ان الله تبارک وتعالی یضل الله العباد ثم یعذبهم علی
ضلالهم الی آخره قال مولانا الطبرسی فیه وجهان احدهما حکی عن الفراء انه قال انه حکایة عمن قال
ماذا اراد الله بهذا مثلا یضل به کثیرا ویهدی به کثیرا ای یضل به قوم ویهتدی به قوم ثم قال الله تعالی وما یضل به الا الفاسقین
فبین تعالی انه لا یضل الا فاسقا فهذا وجه حسن والآخر انه کلامه تعالی ابتداء وکلاهما محتمل واذا کان محمولا علی هذا
فمعنی قوله یضل به کثیرا ان الکفار یکذبون به وینکرونه ویقولون لیس هو من عند الله فیضلون بسببه واذا حصل الضلال
بسببه اضیف الیه وقوله ویهدی به کثیرا یعنی الذین امنوا به وصدقوه قالوا هذا فی موضعه فلما حصلت الهدایة بسببه
اضیف الیه فمعنی الاضلال علی هذا التشدید الامتحان الذی یکون عنده الضلال وذلک بان یضرب لهم الامثال لان المحنة
اذا اشتدت علی الممتحن فضل عندها سمیت اضلالا واذا سهلت فاهتدی عندها سمیت هدایة فالمعنی ان الله تعالی یمتحن بهذه الامثال
عباده فیضل بها قوم کثیر مثل قوله رب انهن اضللن کثیرا من الناس ای ضلوا عندها وهذا کما یقال للرجل اذا دخل الفضة
النار لیظهر فسادها من صلاحها فظهر فسادها افسدت فضتک وهو لم یفعل فیها الفساد وانما اراد ان فسادها ظهر عند محنته
وقریب من ذلک قولهم فلان اضل ناقته ولا یریدون انه اراد ان یضل فانما یریدون ضلت منه لا من غیره وقولهم افسدت فلانا
فلانا واذهبت عقله وهی انما لم تعرفه ذلک ولکن لما ذهب عقله وفسد من اجلها اضیف الفساد الیها وقد یکون الاضلال بمعنی
التخلیة علی وجه العقوبة وترک المنع بالقهر ومنع الالطاف التی یفعل بالمومنین جزاء علی ایمانهم وهذا کما یقال لمن لا یصلح سیفه
افسدت سیفک ارید انک لم تحدث فیه الاصلاح فی کل وقت بالصقل والاحداد وقد یکون بمعنی التسمیة بالضلال

والحکم به کما قال اضله اذا نسبه الی الضلال واکفره اذا نسبه الی الکفر قال الکمیت وطایفة قد اکفرونی بحبکم و
طائفة قالوا مسیء مذنب * وقد یکون الاضلال بمعنی الاهلاک والعذاب والتدمیر ومنه قوله تعالی ان المجرمین فی ضلال وسعیر
یسحبون فی النار علی وجوههم ومنه قوله تعالی ائذا ضللنا فی الارض ای هلکنا والذین قتلوا فی سبیل الله فلن یضل اعمالهم
ای لن یبطل سیهدیهم ویصلح بالهم فعلی هذا یکون المعنی ان الله یهلك ویعذب بالکفر کثیرا بان یضلهم عن الثواب
وطریق الجنة وسببه فیهلکوا ویهدی الی الثواب وطریق الجنة بالایمان به کثیرا عن علی الجبائی ویدل علی ذلك قوله و
ما یضل به الا الفاسقین لانه لا یخلو من ان یکون اراد به العقوبة علی التکذیب کما قلناه او یکون اراد به التحیر والتشکیك
فان اراد الحیرة فقد ذکر انه لا یفعل الا بالفاسق المتحیر الشاك فیجب ان لا یکون الحیرة المتقدمة التی بها صاروا فساقا من
فعله الا ان اوجدت حیرة قبلها ایضا وهذا یوجب وجود ما لا نهایة له من حیرة قبل حیرة لا الی اول او ثبوت اضلال لا
اضلال قبله واذا کان ذلك من فعله فقد اضل من لم یکن فاسقا وهو خلاف قوله وما یضل به الا الفاسقین
وعلی هذا الوجه فیجوز ان یکون حکم الله تعالی علیهم بالکفر وبرائته منهم ولعنه علیهم اهلاکا لهم ویکون اهلاکه اضلالا وکل ما فی
القران من الاضلال المنسوب الی الله تعالی فهو بمعنی ما ذکره من الوجوه ولا یجوز ان یضاف الی الله تعالی الاضلال الذی اضافه الی الشیطان
والی فرعون والسامری بقوله ولقد اضل منکم جبلا کثیرا واضل فرعون قومه وقوله واضلهم السامری وهو ان یکون بمعنی التلبیس
التغلیط والتشکیك والایقاع فی الفساد والضلال وغیر ذلك مما یؤدی الی الظلم والتجوید علی ما یذهب الیه المجبرة تعالی الله عن ذلك
علوا کبیرا انتهی اقول نقل مولانا المجلسی عن تفسیر النعمانی عن امیر المومنین صلوات الله علیه وآله انه علیه السلام قال الضلال
علی وجوه فمنه محمود ومنه مذموم ومنه ما لیس بمحمود ولا مذموم ومنه ضلال النسیان فاما الضلال المحمود فهو المنسوب
الی الله تعالی کقوله یضل الله من یشاء وهو ضلالهم عن طریق الجنة بفعلهم والمذموم هو قوله تعالی واضلهم السامری واضل فرعون
قومه وما هدی ومثل ذلك کثیر واما الضلال المنسوب الی الاصنام فقوله تعالی فی قصة ابراهیم واجنبنی وبنی ان نعبد الاصنام
رب انهن اضللن کثیرا من الناس الآیة والاصنام لا یضللن احدا علی الحقیقة انما ضل الناس بها وکفروا حین عبدوها
من دون الله عز وجل واما الضلال الذی هو النسیان فهو قوله تعالی ان تضل احدیهما فتذکر احدیهما الاخری وقد ذکر الله
تعالی الضلال فی مواضع من کتابه فمنه ما نسبه الی نبیه علی ظاهر اللفظ کقوله سبحانه ووجدك ضالا فهدی معناه
وجدناك فی قوم لا یعرفون نبوتك فهدیناهم بك واما الضلال المنسوب الی الله الذی هو ضد الهدی والهدی هو البیان
وهو معنی قوله سبحانه اولم یهد لهم معناه اولم ابین لهم مثل قوله سبحانه فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی ای بینا لهم
ووجه آخر هو قوله تعالی وما کان الله لیضل قوما بعد اذ هدیهم حتی یبین لهم ما یتقون واما معنی الهدی فقوله
عز وجل انما انت منذر ولکل قوم هاد ومعنی الهادی المبین لما جاء به المنذر من عند الله وقد احتج قوم من المنافقین
علی الله تعالی ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها وذلك ان الله تعالی لما انزل علی نبیه صلی الله علیه وآله
ولکل قوم هاد قال طائفة من المنافقین ماذا اراد الله بهذا مثلا یضل به کثیرا فاجابهم الله تعالی بقوله ان الله لا یستحیی
ان یضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها الی قوله یضل به کثیرا ویهدی به کثیرا وما یضل به الا الفاسقین فهذا معنی
الضلال المنسوب الیه تعالی لانه اقام لهم الامام الهادی لما جاء المنذر فخالفوه وصرفوا عنه بعد ان اقروا بفرض
طاعته ولما بین لهم ما یاخذون وما یذرون فخالفوه فضلوا هذا مع علمهم بما قال النبی صلی الله علیه وآله وهو قوله
لا تصلوا علی صلوة مبتورة اذا صلیتم علی صلوا علی اهل بیتی ولا تقطعوهم منی فان کل سبب ونسب منقطع یوم القیامة
الا سببی ونسبی ولما خالفوا الله تعالی ضلوا فاضلوا فحذر الله الامة من اتباعهم فقال سبحانه ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من

قبل واضلوا کثیرا وضلوا عن سواء السبیل والسبیل هاهنا الوصی ومنه قوله سبحانه ولیقول الذین فی قلوبهم مرض والکافرون ماذا اراد الله
بهذا مثلا کذلك یضل الله من یشاء فکان ترکهم اتباع الدلیل الذی اقام لهم ضلالة لهم فصار ذلك کانه منسوب الیه
تعالی لما خالفوا امره فی اتباع الامام ثم افترقوا واختلفوا ولعن بعضهم بعضا واستحل بعضهم دماء بعض فماذا بعد الحق الا الضلال
فانی تؤفکون هذا الحدیث هکذا وجدناه فی البحار وتفسیر بعض فقرات الحدیث علی الوجه الذی لا یخالف القواعد الشرعیة
لا یخلو عن الاشکال والله یعلم بحقیقة الحال ومنها قوله تعالی ومن یرد الله فتنته فلن تملك له من الله شیئا اولئك الذین
لم یرد الله ان یطهر قلوبهم قال مولانا الطبرسی فیه اقوال احدها ان المراد بالفتنة العذاب ای من یرد الله عذابه کقوله
تعالی علی النار یفتنون ای یعذبون وقوله ذوقوا فتنتکم ای عذابکم وثانیها ان معناه من یرد الله اهلاکه وثالثها
ان المراد به من یرد الله خزیه وفضیحته باظهار ما ینطوی علیه ورابعها ان المراد من یرد الله اختباره بما یبتلیه من القبائح
بجحوده فیدع ذلك ویحرفه والاصح الاول فلن تملك له من الله شیئا ای فلن تستطیع ان تدفع لاجله من امر الله الذی
هو العذاب او الفضیحة او الهلاك شیئا اولئك الذین لم یرد الله ان یطهر قلوبهم معناه اولئك الیهود لم یرد الله ان یطهر من
عقوبات الکفر التی هی الختم والطبع والضیق قلوبهم کما طهر قلوب المومنین منها بان کتب فی قلوبهم الایمان وشرح
صدورهم للاسلام وقیل معناه لم یرد ان یطهرها من الکفر بالحکم علیها بانها بریئة منه ممدوحة بالایمان قال القاضی وهذا
لا یدل علی انه سبحانه لم یرد منهم الایمان لان ذلك لا یعقل من تطهیر القلب الا علی جهة التوسع ولان قوله لم یرد الله ان
یطهر قلوبهم یقتضی نفی کونه مریدا ولیس فیه بیان الوجه الذی لم یرد ذلك علیه والمراد بذلك انه لم یرد تطهیر قلوبهم
مما یلحقها من الغموم بالذم والاستخفاف ولذا قال عقیبه لهم فی الدنیا خزی ولهم فی الآخرة عذاب عظیم ولو کان اراد
ما قاله المجبرة لم یجعل ذلك ذما لهم ولا عقبه بالذم ولا جعله فی حکم الجزاء علی ما لاجله عاقبهم واراد ذلك فیهم قال
مولانا المجلسی روی النعمانی فی تفسیره فیما رواه عن امیر المومنین علیه السلام انه سألوه عن المتشابه فی تفسیر الفتنة فقال منه
فتنة الاختبار وهو قوله تعالی الم احسب الناس ان یترکوا ان یقولوا آمنا وهم لا یفتنون وقوله لموسی وفتناك فتونا
ومنه فتنة الکفر وهو قوله تعالی لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الامور حتی جاء الحق وظهر امر الله وقوله سبحانه
فی الذین استاذنوا رسول الله صلی الله علیه وآله فی غزوة تبوك ان یتخلفوا عنه من المنافقین فقال الله تعالی فیهم ومنهم من
یقول ائذن لی ولا تفتنی الا فی الفتنة سقطوا یعنی ائذن لی ولا تکفرنی فقال عز وجل الا فی الفتنة سقطوا وان جهنم لمحیطة
بالکافرین ومنه فتنة العذاب وهو قوله تعالی یوم هم علی النار یفتنون ای یعذبون ذوقوا فتنتکم هذا الذی کنتم به
تستعجلون ای ذوقوا عذابکم ومنه قوله تعالی ان الذین فتنوا المومنین والمومنات
ثم لم یتوبوا ای عذبوا المومنین ومنه فتنة المحبة للمال والولد کقوله تعالی انما
اموالکم واولادکم فتنة لکم ومنه فتنة المرض وهو قوله سبحانه اولا یرون انهم یفتنون
فی کل عام مرة او مرتین ولا هم یذکرون ای یمرضون ویقتلون ومنها قوله تعالی ومنهم من یستمع الیك وجعلنا
علی قلوبهم اکنة ان یفقهوه وفی آذانهم وقرا قال الطبرسی ره قال القاضی ابو عاصم العامری اصح الاقوال فیه ما روی
ان النبی صلی الله علیه وآله وسلم کان یصلی باللیل ویقرء القرآن فی الصلوة جهرا رجاء ان یستمع الی قرائته انسان
فیتدبر معانیه ویؤمن به فکان المشرکون اذا سمعوه آذوه ومنعوه عن الجهر بالقراءة وکان الله تعالی یلقی علیهم
النوم او یجعل فی قلوبهم اکنة لیقطعهم عن مرادهم وذلك بعد ما بلغهم ما تقوم به الحجة وینقطع به المعذرة وبعد
ما علم الله تعالی انهم لا ینتفعون بسماعه ولا یؤمنون به فشبه القاء النوم علیهم بجعل الغطاء علی قلوبهم وبوقر آذانهم

لان ذلک کان یمنعهم من التدبر کالوقر والغطاء وهذا معنی قوله تعالی واذا قرات القران جعلنا بینک وبین الذین لایومنون
بالآخرة حجابا مستورا ویحتمل ذلک وهو انه تعالی یعاتب هؤلاء الکفار الذین علم انهم لایومنون بعقوبات
یجعلها فی قلوبهم یکون موانع من ان یفقهوا ما یسمعونه ویحتمل ایضا ان یکون سمی الکفر الذی فی قلوبهم
کنا تشبیها او مجازا واعراضهم عن تفهم القران وفرارا توسعا لان مع الکفر والاعراض لایحصل الایمان
والفهم کما لایحصلان مع الکن والوقر ونسب ذلک الی نفسه لانه الذی شبه احدهما بالآخر کما یقول احدنا لغیره
جعلتنا ضلالا او بالضد اذا ذکر مقابحه وفسقه یقول جعلت فاسقا وقال الزمخشری الاکنة علی القلوب والوقر فی الآذان مثل فی
نبو قلوبهم ومسامعهم عن قبوله واعتقاد صحته ووجه اسناد الفعل الی ذاته وهو قوله وجعلنا للدلالة علی انه امر ثابت فیهم لایزول عنهم کانهم
مجبولون علیه او هی حکایة لما کانوا ینطقون به من قولهم وفی آذاننا وقر ومن بیننا وبینک حجاب ومنها قوله تعالی ونقلب
افئدتهم وابصارهم کما لم یومنوا به اول مرة ونذرهم فی طغیانهم یعمهون ولو اننا نزلنا الیهم الملائکة وکلمهم الموتی و
حشرنا علیهم کل شیء قبلا ما کانوا لیومنوا الا ان یشاء الله ولکن اکثرهم یجهلون وکذلک جعلنا لکل نبی عدوا
شیاطین الانس والجن یوحی بعضهم الی بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربک ما فعلوه فذرهم وما یفترون و
لتصغی الیه افئدة الذین لایومنون بالآخرة ولیرضوه ولیقترفوا ما هم مقترفون قال الطبرسی رحمة الله علیه فی قوله وکذلک جعلنا
وجوه **احدها** ان المراد کما امرناک بعداوة قومک من المشرکین فقد امرنا من قبلک بمعاداة اعدائهم من الجن والانس
ومتی امر الله رسوله بمعاداة قوم من المشرکین فقد جعلهم اعداء له و**ثانیها** ان معناه حکمنا بانهم اعداء واخبرنا بذلک
لیعاملوهم معاملة الاعداء فی الاحتراز عنهم والاستعداد لدفع شرهم وهذا کما یقال جعل القاضی فلانا عدلا وفلانا
فاسقا اذا حکم بعدالة هذا وفسق ذلک و**ثالثها** ان المراد خلینا بینهم وبین اختیارهم العداوة لم یمنعهم علی ذلک
کرها ولا جبرا لان ذلک یزیل التکلیف و**رابعها** انه سبحانه انما اضاف ذلک الی نفسه لانه سبحانه لما ارسل الیهم
الرسل وامرهم ان دعاهم الی الاسلام والایمان وخلع ما کانوا یعبدونه من الاصنام والاوثان
ونصبوا عند ذلک العداوة لانبیائه ومثله قول نوح علیه السلام فلم یزدهم دعائی الا
فرارا وقال والعامل فی قوله ولتصغی قوله یوحی ولا یجوز ان یکون العامل فیه جعلنا لان الله سبحانه لایجوز ان یرید
اصغاء القلوب الی الکفر ووحی الشیطان الا ان تجعلها لام العاقبة قال البلخی اللام
فی ولتصغی لام العاقبة وما بعده لام الامر الذی لایراد به التهدید ومنها قوله تعالی فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره
للاسلام ومن یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء کذلک یجعل الله الرجس علی الذین لایومنون
قال مولانا الطبرسی فیه وجوه **احدها** ان معناه من یرد الله ان یهدیه الی الثواب وطریق الجنة یشرح صدره فی الدنیا للاسلام
بان یثبت عزمه علیه ویقوی دواعیه علی التمسک به وانما یفعل ذلک لطفا ومنا علیه وثوابا علی اهتدائه بهدی الله وقبوله ایاه
ومن یرد ان یضله عن ثوابه وکرامته یجعل صدره فی کفره ضیقا حرجا عقوبة له علی ترکه الایمان من غیر ان یکون سبحانه مانعا عن
الایمان بل ربما یکون ذلک داعیا الیه فان من ضاق صدره بالشیء کان ذلک داعیا الی ترکه و**ثانیها** ان معناه فمن یرد الله ان یثبته
علی الهدی یشرح صدره من الوجه الذی ذکرناه وجزاء له علی ایمانه واهتدائه وقد یطلق الهدی ویراد به الاستدامة ومن یرد
ان یضله ای یخذله ویخلی بینه وبین ما یریده لاختیاره الکفر وترکه الایمان یجعل صدره ضیقا حرجا بان یمنعه الالطاف
التی ینشرح لها صدره لخروجه من قبولها باقامته علی کفره و**ثالثها** ان معناه من یرد الله ان یهدیه زیادة الهدی التی وعدها
للمومن یشرح صدره لتلک الزیادة لان من حقها ان یزید المومن بصیرة ومن یرد ان یضله عن تلک الزیادة بمعنی یذهب عنه من

حیث اخرج هو نفسه من ان تفتح علیه یجعل صدره ضیقا حرجا لمکان فقد تلک الزیادة لانها اذا اقتضت فی المومن ما
قلناه اوجب فی الکافر ما یضاده والرجس العذاب ومنها قوله تعالی ولو شاء ربک لجعل الناس امة واحدة ولایزالون مختلفین الا
من رحم ربک ولذلک خلقهم وتمت کلمة ربک لاملئن جهنم من الجنة والناس اجمعین قال السید المرتضی رضی الله عنه ان سال
سائل فقال ما عندکم فی تاویل قوله تعالی ولو شاء ربک لجعل الناس امة واحدة الآیة یقال له واما قوله تعالی ولو شاء ربک فانما
عنی به المشیة التی ینضم الیه الالجاء ولم یعن المشیة عن سبیل الاختیار وانما اراد تعالی ان یخبرنا عن قدرته وانه ممن لایغالب
ولا یعصی مقهورا من حیث کان قادرا علی الالجاء والاکراه علی ما اراده من العباد فاما لفظة ذلک فی الآیة فحملها علی الرحمة
اولی من حملها علی الاختلاف لدلیل العقل وشهادة اللفظ فاما دلیل العقل فمن حیث علمنا انه تعالی کره الاختلاف والذهاب
عن الدین ونهی عنه وتوعد علیه فکیف یجوز ان یکون شائیا له ومجریا بخلق العباد الیه واما شهادة اللفظ فلان الرحمة اقرب
الی هذه الکنایة من الاختلاف وحمل اللفظ علی اقرب المذکورین اولی فی لسان العرب فاما ما طعن به السائل من تذکیر الکنایة
فباطل لان تانیث الرحمة غیر حقیقی واذا کنی عنه بلفظ التذکیر کانت الکنایة عن المعنی لان معناها هو الفضل والانعام
کما قالوا اسمعنی کلمتک یریدون سرنی کلامک وقال الله تعالی هذا رحمة من ربی ولم یقل هذه وانما اراد هذا فضل من ربی وفی موضع
آخر ان رحمة الله قریب من المحسنین ولم یقل قریبة ثم قال بعد الاستشهاد بکثیر من الاشعار انه قال ایاد الاعجم
ان الشجاعة والمروة ضمنا قبرا بمرو علی الطریق الواضح ویروی ان السماحة والشجاعة فقال ضمنا ولم یقل ضمنتا قال الفراء
قال الفراء لانه ذهب الی ان السماحة والشجاعة مصدران والعرب تقول قصارة الثوب یعجبنی لان تانیث المصادر یرجع
الی الفعل وهو مذکر ویجوز ایضا ان یکون قوله تعالی ولذلک خلقهم کنایة عن اجتماعهم علی الایمان وکونهم فیه امة واحدة لامحالة
انه لهذا خلقهم ونطابق هذه الآیة قوله تعالی وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون وقد قال قوم فی قوله تعالی ولو شاء ربک
لجعل الناس امة واحدة معناه انه لو شاء ان یدخلهم اجمعین الجنة فیکونوا فی وصول جمیعهم الی النعیم امة واحدة واجری هذه
الآیة مجری قوله تعالی ولو شئنا لآتینا کل نفس هداها فی انه اراد هداها الی طریق الجنة وعلی هذا التاویل یمکن ان یرجع لفظ ذلک
الی ادخالهم اجمعین الی الجنة لانه تعالی انما خلقهم للمصیر الیها والوصول الی نعیمها فاما قوله ولایزالون مختلفین فمعناه الاختلاف
فی الدین والذهاب عن الحق فیه بالهوی والشبهات وذکر ابو مسلم محمد بن بحر فی قوله تعالی مختلفین وجها غریبا وهو ان یکون معناه
ان خلف هؤلاء الکافرین یخلف سلفهم فی الکفر لانه سواء قولک خلف بعضهم بعضا وقولک اختلفوا کما سواء قولک قتل
بعضهم بعضا واقتتلوا ومنه قولهم لا افعل کذا ما اختلف العصران والجدیدان ای جاء کل واحد منهما بعد الآخر فاما الرحمة فلیست
رقة القلب لکنها فعل النعم والاحسان یدل علی ذلک ان من احسن الی غیره وانعم علیه یوصف بانه رحیم وان لم یعلم
منه رقة قلبه علیه فان قیل اذا کانت الرحمة هی النعمة وعندکم ان نعم الله شاملة للخلق اجمعین فای معنی للاستثناء
من رحم من جملة المختلفین اذا کانت الرحمة هی النعمة وکیف یصح اختصاصها بقوم دون قوم وهی عندکم شاملة عامة قلنا
لا شبهة فی ان نعم الله سبحانه شاملة للخلق اجمعین غیر ان فی نعمه ایضا ما یختص بها بعض العباد اما لاستحقاق او بسبب
یقتضی الاختصاص فاذا حملنا قوله الا من رحم ربک علی النعمة بالثواب فالاختصاص ظاهر لان النعمة به لا یکون الا مستحقة فمن
استحق الثواب باعماله وصل الی هذه النعمة ومن لم یستحقه لم یصل الیها وان حملها فی الآیة علی النعمة بالتوفیق للایمان واللطف
الذی وقع بعده فعل الایمان کانت هذه النعمة ایضا مختصة لانه تعالی انما لم ینعم علی سایر المکلفین بها من حیث لم یکن الا
فی معلومه ان لهم توفیقا ولان فی الافعال ما یختارون عنده الایمان فاختصاص هذه النعمة ببعض العباد لایمنع من
نعم لغیرهم کما ان شمول تلک النعم لایمنع من اختصاص هذه بقوم انتهی کلامه رفع الله مقامه وقال الزمخشری ذلک اشارة الی ما دل علیه

الكلام الاول وتضمنه بمعنى ذلك ولذلك التمكين والاختيار الذي كان عنه الاخلاد من غفلة يثيب مختار الحق بحسن اختياره و يعاقب مختار الباطل بسوء اختياره وتمت كلمة ربك وهي قوله للملائكة لاملئن جهنم من الجنة والناس اجمعين لعلمه بكثرة من يختار الباطل انتهى ومنها قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا قال السيد المرتضى رضي الله عنه في كتاب الغرر والدرر قال الله تعالى من قائل واذا اردنا ان نهلك قرية الآية في هذه الآية وجوه من التاويل كل منها يبطل الشبهة الداخلة على بعض المبطلين فيها حتى عدلوا بتاويلها عن وجه وصرفوه عن بابه اولها ان الاهلاك قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا فاذا كان مستحقا او على سبيل الامتحان كان حسنا وانما يكون قبيحا اذا كان ظلما فتعلق الارادة لا يقتضي تعلقها به على الوجه القبيح ولا ظاهر الآية يقتضي ذلك واذا علمنا بالادلة العقلية تنزه القديم تعالى عن القبائح علمنا ان الارادة لم تتعلق الا بالاهلاك الحسن وقوله امرنا مترفيها المامور به محذوف وليس يجب ان يكون المامور به هو الفسق وان وقع بعده الفسق ويجري هذا مجرى قول القائل امرته فعصى ودعوته فابى والمراد انني امرته بالطاعة ودعوته الى الاجابة والقبول ويمكن ان يقال على هذا الوجه ليس موضع الشبهة ما تكلمتم عليه وانما موضعها ان يقال اي معنى لتقدم الارادة فانكانت متعلقة باهلاك مستحق بغير الفسق المذكور في الآية فلا معنى لقوله تعالى اذا اردنا امرنا لان امره بما يامر به لا يحسن ارادته للعقاب المستحق بما تقدم من الافعال وانكانت الارادة متعلقة بالاهلاك المستحق بمخالفة الامر المذكور في الآية فهذا الذي تابونه لانه يقتضي انه تعالى مريد لاهلاك من لم يستحق العقاب والجواب عن ذلك انه تعالى لم يعلق الارادة الا بالاهلاك المستحق بما تقدم من الذنوب والذي حسن قوله تعالى واذا اردنا امرنا هو ان في تكرر الامر بالطاعة والايمان اعذارا للعصاة وانذارا لهم وايجابا واثباتا للحجة عليهم حتى يكونوا متى خالفوا واقاموا على العصيان والطغيان بعد تكرر الوعيد والوعظ والانذار ممن يحق عليه القول وتجب عليه الحجة ويشهد بصحة هذا التاويل قوله تعالى قبل هذه الآية وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا **والثاني** ان يكون قوله تعالى امرنا مترفيها من صفة القرية وصلتها ولا يكون جوابا لقوله واذا اردنا ويكون تقدير الكلام واذا اردنا ان نهلك قرية من صفتها انا امرنا مترفيها ففسقوا فيها ويكون اذا على هذا الجواب لم يات لها جواب ظاهر في الآية للاستغناء عنه بما في الكلام من الدلالة عليه ونظير هذا قوله تعالى في صفة الجنة حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها الى قوله فنعم اجر العاملين ولم يات لاذا جواب في طول الكلام للاستغناء عنه **والثالث** ان يكون ذكر الارادة في الآية مجازا واتساعا وتنبيها على المعلوم من حال القوم وعاقبة امرهم وانهم متى امروا فسقوا وخالفوا ويجري ذكر الارادة مجرى قولهم اذا اراد التاجر ان يفتقر اتته النوائب من كل جهة وجاءه الخسران من كل طريق وقولهم اذا اراد العليل ان يموت خلط في ماكله ويسرع الى كل ما تتوق اليه نفسه ومعلوم ان التاجر لم يرد في الحقيقة شيئا ولا العليل ايضا لكن لما كان المعلوم من حال هذا الخسران ومن حال ذلك الهلاك فحسن هذا الكلام واستعمل ذكر الارادة لهذا الوجه مجازا وكلام العرب وحي واشارات واستعارة ومجازات ولهذه الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة فان الكلام متى خلا من الاستعارة وجرى كله على الحقيقة كان بعيدا من الفصاحة بريئا من البلاغة وكلام الله تعالى افصح الكلام **والرابع** ان تحمل الآية على التقديم والتاخير فيكون تلخيصها واذا امرنا مترفي قرية بالطاعة فعصوا واستحقوا العقاب اردنا اهلاكهم والتقديم والتاخير في الشعر وكلام العرب كثير ومما يمكن ان يكون شاهدا بصحة هذا التاويل من القرآن قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم والطهارة انما تجب قبل القيام الى الصلوة وقوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك وقيام الطائفة معه يجب ان يكون قبل اقامة الصلوة لان اقامتها هو الاتيان بجميعها على الكمال فاما قراءة من قرا بالتشديد فقال امرنا وقراءة من قرا بالمد والتخفيف فقال آمرنا فلن يخرج قراءتهما عن الوجوه التي ذكرناها الا الوجه الاول فان معناه ولا يليق الا بان يكون ما تضمنه الآية

هو الامر الذي يستدعى به الفعل انتهى وقال الزمخشري واذا اردنا اي اذا دنا وقت اهلاك قوم ولم يبق من زمان امهالهم الا قليل امرناهم ففسقوا اي امرناهم بالفسق ففعلوا والامر مجاز لان حقيقة امرهم بالفسق ان يقول لهم افسقوا وهذا لا يكون فبقي ان يكون مجازا ووجه المجاز انه صب عليهم النعمة صبا فجعلوها ذريعة الى المعاصي واتباع الشهوات فكانهم مامورون بذلك لتسبب ايلاء النعمة فيه وانما خولهم اياها ليشكروا ويعملوا فيها بالخير ويتمكنوا من الاحسان والبر كما خلقهم اصحاء اقوياء واقدرهم على الخير والشر وطلب منهم ايثار الطاعة على المعصية فآثروا الفسوق فلما فسقوا حق عليهم القول وهو كلمة العذاب فدمرهم وقد فسر بعضهم امرنا بكثرنا وجعل امرته فامر من باب فعلته ففعل كثبرته فثبر منها قوله تعالى لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون وذلك انه سبحانه اخبر ملائكته انهم لا يؤمنون نحو قوله عليهم انا جعلنا في اعناقهم اغلالا فهي الى الاذقان فهم مقمحون وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون وسواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون قال مولانا الطبرسي قوله تعالى لقد حق القول على اكثرهم اي وجب الوعيد واستحقاق العقاب عليهم فهم لا يؤمنون ويموتون على كفرهم وقد سبق ذلك في علم الله وقيل لقد حق القول على اكثرهم انهم لا يؤمنون وذلك انه سبحانه اخبر ملائكته انهم لا يؤمنون نحو قوله عليهم انا جعلنا في اعناقهم اغلالا فهي الى الاذقان يعني ايديهم كنى عنها ولم يذكرها لان الاعناق والاغلال يدلان عليهما واختلف في معنى الآية على وجوه **احدها** انه سبحانه انما ذكره ضربا للمثل وتقديره مثل هؤلاء المشركين في اعراضهم عما تدعوهم اليه كمثل رجل غلت يداه الى عنقه لا يمكنه ان يبسطهما الى الخير ورجل طامح براسه لا يبصر موطئ قدميه **وثانيها** ان المعنى كان هذا القرآن اغلال في اعناقهم يمنعهم عن الخضوع لاستماعه وتدبره لثقله عليهم وذلك انهم لما استكبروا عنه وانفوا من اتباعه وكان المستكبر رافعا راسه لاويا عنقه شامخا بانفه لا ينظر الى الارض صاروا كانما غلت ايديهم الى اعناقهم وانما اضاف ذلك الى نفسه لان عند تلاوة القرآن عليهم ودعوته اياهم صاروا بهذه الصفة **وثالثها** ان المعنى بذلك ناس من قريش هموا بقتل النبي صلى الله عليه وآله فغلت ايديهم الى اعناقهم فلم يستطيعوا ان يبسطوا اليه يدا **ورابعها** ان المراد به وصف حالهم يوم القيامة فهو مثل قوله اذا الاغلال في اعناقهم فهم مقمحون اراد ان ايديهم لما غلت الى اعناقهم ورفعت الاغلال اذقانهم ورؤسهم صعدا فهم مرفوعو الراس برفع الاغلال اياها والمقمح الغاض بصره بعد رفع راسه وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون هذا على احد الوجهين تشبيه لهم بمن هذه صفته في اعراضهم عن الايمان وقبول الحق وذلك عبارة عن خذلان الله اياهم لما كفروا فكانه قال وتركناهم مخذولين فصار ذلك من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا واذا قلنا انه وصف حالهم في الآخرة فالكلام على حقيقته ويكون عبارة عن ضيق المكان في النار بحيث لا يجدون متقدما ولا متاخرا اذ سد عليهم جوانبهم واذا حملناه على صفة القوم الذين هموا بقتل النبي صلى الله عليه وآله فالمراد جعلنا بين ايدي اولئك الكفار منعا ومن خلفهم منعا حتى لم يبصروا النبي صلى الله عليه وآله وقوله فاغشيناهم فهم لا يبصرون اي اغشينا ابصارهم فهم لا يبصرون النبي صلى الله عليه وآله وقيل اي فاغشيناهم فهم لا يبصرون الهدى وقيل فاغشيناهم بالعذاب فهم لا يبصرون في النار وقيل معناه انهم لما انصرفوا عن الايمان والقرآن لزمهم ذلك حتى لم يكادوا يتخلصون منه بوجه كالمغلول والمسدود عليه طرقه ومنها قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور على بعض الوجوه كما ستعرف قال السيد المرتضى رضي الله عنه اما النور والظلمة المذكوران في الآية فجاز ان يكون المراد بهما الايمان والكفر وجاز ايضا ان يراد بهما الجنة والنار والثواب والعقاب وقد يصح الكناية عن الثواب والنعيم في الجنة بانه نور وعن العقاب في النار بانه ظلمة واذا كان المراد بهما الجنة والنار ساغ اضافة اخراجهم من الظلمات الى النور اليه تعالى لانه لا شبهة في انه جل وعز هو المدخل للمومن في الجنة والعادل به عن طريق

للنار والظاهر بما ذكرناه اشبه لانه يقتضي ان المومن الذي ثبت كونه مومنا يخرجه من الظلمة الى النور فلو حمل على الايمان والكفر
لتناقض المعنى ولصار تقدير الكلام انه يخرج المومن الذي قد تقدم ذكره وكونه مومنا من الكفر الى الايمان وذلك لا يصح واذا كان
الكلام يقتضي الاستقبال في اخراج من قد ثبت كونه مومنا كان حمله على دخول الجنة والعدول بهم عن الطريق اشبه بالظاهر
على انا لو حملنا الكلام على الايمان والكفر لصح ولم يكن مقتضيا لما توهموه ويكون وجه اضافة الاخراج اليه وان لم يكن الايمان من فعله
من حيث دل وبين وارشد ولطف وسهل وقد علمنا انه لولا هذه الامور لم يخرج المكلف من الكفر الى الايمان فتصح اضافة
الاخراج اليه لكون ما عددناه من جهته وعلى هذا يصح من احدنا اذا اشار على غيره بدخول بلد من البلدان ورغبه في ذلك
وعرفه ما فيه من الصلاح او بمجانبة فعل من الافعال ان يقول انا ادخلت فلانا البلد الفلاني وانا اخرجته من كذا وكذا
الا ترى انه تعالى قد اضاف اخراجهم من النور الى الظلمات الى الطواغيت وان لم يدل ذلك على ان الطاغوت هو الفاعل
للكفر للكفار بل وجه الاضافة ما تقدم لان الشياطين يغوون ويدعون الى الكفر ويزينون فعله فتصح اضافته اليهم
من هذا الوجه والطاغوت هو الشيطان وحزبه وكل عدو لله صد عن طاعته واغوى بمعصيته يصح اجراء هذه التسمية
عليه فكيف اقتضت الاضافة الاولى ان الايمان من فعل الله في المومن ولم يقتض الاضافة الثانية ان الكفر من فعل
الشياطين في الكفار لولا قلة تامل المخالفين وغفلتهم وبعد فلو كان الامر على ما ظنوه لما صار الله تعالى وليا للمومنين
وناصرا لهم على ما اقتضته الاية والايمان من فعله لا من فعلهم ولما كان عادلا الكفار ومضيفا لولايتهم الى الطاغوت والكفر
من فعله فيهم ولم يفصل بين الكافر والمومن في باب الولاية وهو المتولي لفعل الامرين فيهما ومثل هذا لا يذهب على احد ولا يعرض
عنه الا معاند مغالط لنفسه ومنها قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا قال السيد المسطور فيه وجوه **الاول** ان يكون المراد
بالاية ربنا لا تشدد علينا المحنة في التكليف ولا تشق علينا فيه فيفضي بنا الى زيغ قلوبنا بعد الهداية وليس بممتنع
ان يضيفوا ما يقع من زيغ قلوبهم عند تشديده تعالى المحنة عليهم اليه كما قال تعالى فزادتهم رجسا الى رجسهم فان
قيل كيف يشدد عليهم في المحنة قلنا بان يقوي شهواتهم لما في عقولهم ونفورهم عن الواجب فيكون التكليف عليهم بذلك شاقا والثواب
المستحق عليهم عظيما متضاعفا وانما يحسن ان يجعله شاقا تعريضا لهذه المنزلة وثانيها ان يكون ذلك بالتثبيت على الهداية وامدادهم بالالطاف التي
معها يستمرون على الايمان فان قيل وكيف يكون منع الالطاف زيغا للقلوب قلنا من حيث كان المعلوم انه متى قطع امدادهم بالطافه وتوفيقا
راغوا وانصرفوا على الايمان ويجري هذا مجرى قولهم اللهم لا تسلط علينا من لا يرحمنا معناه لا تخل بيننا وبين من
لا يرحمنا فيتسلط علينا فكانهم قالوا لا تخل بيننا وبين نفوسنا وبمنعنا الطافك فنزيغ ونضل **وثالثها** ما ذكره الجبائي وهو ان
المعنى لا تزغ قلوبنا عن ثواب رحمتك ومعنى هذا السوال انهم سالوا الله تعالى ان يلطف لهم في فعل الايمان حتى يقيموا
عليه ولا يتركوه في مستقبل عمرهم فيستحقوا بترك الايمان ان يزيغ قلوبهم عن الثواب ويفعل بهم بدلا منه العقاب
ورابعها ان يكون الاية محمولة على الدعاء بان لا يزيغ القلوب عن اليقين والايمان ولا يقتضي ذلك انه تعالى سئل
ما كان لا يجب ان يفعله وما لولا المسئلة لجاز فعله لانه غير ممتنع ان يدعوه على سبيل الانقطاع اليه والافتقار
الى ما عنده بان يفعل ما يعلم انه لا بد من ان يفعله وبان لا يفعل ما نعلم انه واجب ان لا يفعله ما نعلم انه واجب ان
لا يفعله اذا تعلق بذلك ضرب من المصلحة كما قال تعالى حاكيا عن ابراهيم ولا تخزني يوم يبعثون وكما قال تعالى في تعليمنا
ما تدعوا به قل رب احكم بالحق وربنا الرحمن ومنها قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا
طاقة لنا به ومنها قوله تعالى حاكيا عن نوح عليه السلام لا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله
يريد ان يغويكم قال السيد ليس في هذه الاية ما يقتضي خلاف مذهبنا لانه تعالى لم يقل انه فعل الغواية او ارادها

وانما اخبر ان نصح النبي صلى الله عليه واله لا ينفع ان كان الله يريد غوايتهم ووقوع الارادة لذلك وجوازه ووقوعها لا دلالة عليه
في الظاهر على ان الغواية ههنا الخيبة وحرمان الثواب ويشهد بصحة ما ذكرناه في هذه اللفظة قول الشاعر ع فمن يلق خيرا
يحمد الناس امره ؛ ومن يغو لا يعدم على الغي لائما فكانه قال ان كان الله يريد ان يخيبكم ويعاقبكم بسوء عملكم وكفركم ويحرمكم
ثوابه فليس ينفعكم نصحي ما دمتم مقيمين على ما انتم عليه الا ان تقلعوا وتتوبوا وقد سمى الله تعالى العقاب غيا فقال فسوف
يلقون غيا وما قبل هذه الاية يشهد لما ذكرناه وان القوم استعجلوا عقاب الله تعالى فقالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فاتنا
بما تعدنا ان كنت من الصادقين قال انما ياتيكم به الله ان شاء وما انتم بمعجزين ولا ينفعكم نصحي الاية فاخبر ان نصحه لا ينفع من
يريد الله ان ينزل به العذاب ولا يغني عنه شيئا وقال جعفر بن حرب ان الاية تتعلق بانه كان في قوم نوح طائفة تقول
بالجبر فنبههم الله تعالى بهذا القول على فساد مذهبهم وقال لهم على طريق الانكار عليهم والتعجب من قولهم ان كان القول كما
تقولون من ان الله يفعل فيكم الكفر والفساد فما ينفعكم نصحي فلا تطلبوا مني نصحا فانتم على قولكم لا تنتفعون به و
هذا جيد وروي عن الحسن في هذه الاية وجه صالح وهو انه قال المعنى فيها ان كان الله يريد ان يعذبكم فليس ينفعكم نصحي
عند نزول العذاب بكم وان قبلتموه وامنتم به لان من حكم الله تعالى ان لا يقبل الايمان عند نزول العذاب وكل هذا واضح
في زوال الشبهة في الاية ومنها قوله تعالى واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه قال السيد المسطور فيه وجوه
اولها ان يريد بذلك انه تعالى يحول بين المرء وبين الانتفاع بقلبه بالموت وهذا حث منه عز وجل على الطاعات والمبادرة
لها قبل الفوت **وثانيها** انه يحول بين المرء وقلبه بازالة عقله وابطال تمييزه وان كان حيا وقد يقال لمن فقد عقله وسلب
تمييزه انه بغير قلب قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب **وثالثها** ان يكون المعنى المبالغة في الاخبار عن قربه
من عباده وعلمه بما يبطنون ويخفون وان الضمائر المكنونة له ظاهرة والخفايا المستورة لعلمه بادية ويجري ذلك مجرى
قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد ونحن نعلم انه تعالى لم يرد قرب المسافة بل المعنى الذي ذكرناه واذا كان جل وعز هو اعلم
بما في قلوبنا منا وكان ما نعلمه ايضا يجوز ان ننساه ونسهو عنه ونضل عن علمه وكل ذلك لا يجوز عليه جاز ان يقول انه يحول بيننا
وبين قلوبنا لانه معلوم في الشاهد ان كل شيء يحول بين شيئين فهو اقرب اليهما والعرب تضع كثيرا لفظة القرب على غير معنى
المسافة فيقول فلان اقرب الى قلبي من فلان **ورابعها** ما اجاب به بعضهم من ان المومنين كانوا يفكرون في كثرة
عدوهم وقلة عددهم فيدخل قلوبهم الخوف فاعلمهم تعالى انه يحول بين المرء وقلبه بان يبدله بالخوف الامن ويبدل عدوهم
بظنهم انهم قادرون عليهم الجبن والخور ويمكن في الاية وجه خامس وهو ان يكون المراد انه تعالى يحول بين المرء وبين ما يدعوه
اليه قلبه من القبائح بالامر والنهي والوعد والوعيد انتهى اعلم رحمك الله تعالى ان امثال تلك الايات في الكتاب المجيد
كثيرة وقد ورد في تفسيرها وتاويلها على وجه جميل احاديث كثيرة واقوال علماء معاشر العدلية بحيث يكفي لدفع شبه المخالفين
وقد ذكرت على سبيل الانموذج بعض الايات وبعض اقوال الاصحاب فيها من شاء الاطلاع على تمامها فليرجع الى كتب التفاسير
والاحاديث الواردة في ذلك

الفصل الرابع عشر في التمحيص والاستدراج والابتلاء

اعلم ان العقل السليم يستحسنه
والنقل يدل عليه لانك عرفت انه من جملة فوائد التكليف التمييز بين المطيع والعاصي وهو قد لا يحصل بدون التمحيص
والابتلاء والاستدراج من قبيل العقوبة بسبب الاستحقاق السابق عليه اما الايات فكثيرة تجد منها قوله تعالى ولا يحسبن
الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين ما كان الله ليذر المومنين على ما انتم عليه حتى يميز
الخبيث من الطيب نقل عن تفسير العياشي عن عجلان بن صالح قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا يمضي الايام والليالي
حتى ينادي مناد من السماء يا اهل الحق اعتزلوا يا اهل الباطل اعتزلوا فيعزل هؤلاء من هؤلاء ويعزل هؤلاء من هؤلاء قال

ك التمحيص الابتلاء والاختبار من مجمع البحرين ١٢
الاستدراج ان تتم النعمة للعبد كلما جدد خطيئة جدد له النعمة وانساه الاستغفار رياضة قليلا قليلا والابتلاء في رياضة من الغنة وهي التجارة ١٢ مجمع البحرين ١٢

لا اسأل عمّا افعل وانا اسئل خلقي عما هم فاعلون وامثال ذلك كثيرة من طرق الخاصة والعامة وهي شاهدة على هذا المعنى
قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا
يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون
وقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى وعيسى بن مريم واخذنا منهم ميثاقا غليظا
ليسئل الصادقين عن صدقهم واعد للكافرين عذابا اليما وانما قلنا ان امثال تلك الاخبار من المتشابهات
لان ظواهرها لا تنطبق على مقتضى العقول السليمة اما احاديث الطينة فلامور منها ان خلق قلوب النبيين و
المومنين من طينة عليين وخلق الكفار من طينة سجين ترجيح بلا مرجح لان حال الكفار قبل وجودهم وصدور الكفر
والمعصية عنهم كحال المومنين قبل حدوثهم واختيارهم للايمان وايضا ظلم على الكفار بدون سابقة جرم منهم ومنها
انه لا معنى للخلط بعد خلق الفريقين من طينتهما ومنها انه لما كان سبب صدور الذنب من المومن هو خلط طينة الكافر في
طينته فاي تقصير للمومن فيه واولى من ذلك صدور الكفر من الكافر وبهذا التقريب يقال اي مدح للمومن والكافر في صدور الحسنات
منهم اذا كان كل ذلك بمقتضى طينة المومن ومنها انه ما الفائدة في هذا الخلط فانه بظاهره عبث ومنها انه يلزم العبث في التكاليف ضرورة
وجوب صدور الافعال على طبق مقتضى الطبيعة ومنها انه ما ورد في اكثر تلك الاخبار في بيان علة محاسن اخلاق المخالفين ومساوي
اخلاق المومنين بظاهره لا يتم لان اصل المومن من طينة عليين وخلط طينة سجين من الفرع وفي المخالف بالعكس فكيف
يرفع الفرع مقتضى الاصل ومنها ان تلك الاحاديث المتضمنة لاحكام الطينة مختلفة المعاني ففي بعضها ان طينة المومن من عليين
وفي بعضها من طينة الجنة وفي بعضها من السموات السبع وفي بعضها من الماء العذب وفي بعضها من النور ونحو ذلك وهذا مما يورث الريب
في مدلولها اما اية الميثاق واحاديثه فلان ظاهر القران يشهد بخلافه لانه تعالى قال واذ اخذ ربك من بني ادم ولم يقل من ادم وقال من
ظهورهم ولم يقل من ظهره وقال ذريتهم ولم يقل ذريته ولان الله تعالى اخبر بانه فعل ذلك لئلا يقولوا انهم كانوا عن ذلك غافلين او يعتذروا
باباءهم وانهم نشأوا على دينهم وهذا يقتضي ان يكون لهم اباء مشركون فلا يتناول الظاهر ولد ادم بصلبه ولان هذه الذرية المستخرجة من
صلب ادم لا يخلوا اما ان جعلهم الله عقلاء او لم يجعلهم كذلك فان لم يجعلهم الله عقلاء فلا يصح ان يعرفوا التوحيد وان يفهموا خطاب
الله تعالى وان جعلهم عقلاء واخذ عليهم الميثاق فيجب ان يتذكروا ذلك ولا ينسوه لان اخذ الميثاق لا يكون حجة على الماخوذ عليه الا
ان يكون ذاكرا له فيجب ان نذكر نحن يوم الميثاق ولانه لا يجوز ان ينسى الجمع الكثير والجم الغفير من العقلاء شيئا كانوا عرفوه وميزوه حتى
لا يذكره واحد منهم وان طال ذلك العهد الا ترى ان اهل الاخرة يعرفون كثيرا من احوال الدنيا حتى يقول اهل الجنة لاهل النار
انا قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا ولو جاز ان ينسوا هذه الكثرة لجاز ان يكون الله تعالى قد كلف الخلق فيما مضى ثم اعادهم ليثيبهم و
اما ليعاقبهم وهم نسوا ذلك وذلك يؤدي الى التجاهل والى صحة مذهب التناسخية ولان جميع الخلق الذين جعلهم الله من اولاد ادم عليه السلام
عدد عظيم كثير وكثرة فالمجموع الحاصل من تلك الذرات يبلغ مبلغا عظيما في الجسمية والمقدار وصلب ادم على صغره يبعد ان يتسع لهذا
المجموع ولان البنية شرط لحصول الحيوة والعقل اذ لو لم يكن كذلك لم يبعد في كل ذرة من ذرات الهواء ان يكون عاقلا فاهما مصنفا
للتصانيف الكثيرة في العلوم الدقيقة وفتح هذا الباب يفضي الى التزام الجهالات واذا ثبت ان البنية شرط لحصول الحيوة لكل
واحد من تلك الذرات لا يمكن ان يكون فاهما عاقلا الا اذا حصلت له قدرة من البنية والجثة واذا كان كل مجموع تلك الاشخاص
الذين خرجوا الى الوجود من اول تخليق ادم الى اخر فناء الدنيا لا تحويهم عرصة الدنيا فكيف يمكن ان يقال انهم باسرهم حصلوا دفعة واحدة
في صلب ادم عليه السلام ولان اولئك الذر في ذلك الوقت اما ان يكونوا كاملي العقول والقدر او ما كانوا كذلك فان كان الاول
كانوا مكلفين لا محالة وانما يبقون مكلفين اذا عرفوا الله بالاستدلال ولو كانوا كذلك لما امتاز احوالهم في ذلك الوقت عن احوالهم

في هذه الحيوة الدنيا فلو افتقر التكليف في الدنيا الى سبق ذلك الميثاق لافتقر التكليف في وقت ذلك الميثاق الى سبق ميثاق اخر و
لزم التسلسل وهو محال واما الثاني وهو ان يقال انهم في وقت ذلك الميثاق ما كانوا كاملي العقول ولا كاملي القدر فحينئذ يمتنع توجيه الخطاب
والتكليف عليهم ولقوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق لانه لو كانت تلك الذرات عقلاء فاهمين كاملين
لكانوا موجودين قبل هذا الماء الدافق ولا معنى للانسان الا ذلك الشيء فح لا يكون الانسان مخلوقا من الماء الدافق وذلك رد لنص
القران فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقه كامل العقل والفهم والقدرة عند الميثاق ثم ازال عقله وفهمه وقدرته ثم انه
خلقه مرة اخرى في رحم الام واخرجه الى هذه الحيوة قلنا هذا باطل لانه لو كان الامر كذلك لما كان خلقه من النطفة خلقا على
سبيل الابتداء بل كان يجب ان يكون خلقا على سبيل الاعادة واجمع المسلمون على ان خلقه من النطفة هو الخلق المبتدأ فدل هذا
على ان ما ذكرتموه باطل لان تلك الذرات اما ان يقال انها عين هؤلاء الناس او غيرهم والقول الثاني باطل بالاجماع فتعين القول الاول
فنقول اما ان يقال انهم بقوا فهماء عقلاء قادرين حال ما كانوا نطفة وعلقة ومضغة واما ما بقوا كذلك والاول باطل ببداهة العقل
والثاني يقتضي ان يقال الانسان حصل له الحيوة اربع مرات اولها وقت الميثاق وثانيها في الدنيا وثالثها في القبر ورابعها في القيامة
وانه حصل له الموت ثلث مرات بعد الحيوة الحاصلة في الميثاق الاول وموت في الدنيا وموت في القبر وهذا العدد مخالف للعدد المذكور
في قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولانه لو كان القول بهذا الذر صحيحا لكان ذلك الذر هو الانسان لانه هو المكلف المخاطب
المثاب المعاقب وذلك باطل لان الذر غير مخلوق من النطفة والعلقة والمضغة ونص الكتاب دليل على ان الانسان
مخلوق من النطفة والعلقة والمضغة وهو قوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وقوله قتل الانسان ما اكفره من اي شيء
خلقه من نطفة خلقه واذا عرفت ذلك فلاصحابنا رضي الله عنهم فيها مسالك فبعضهم قالوا انا نؤمن بها مجملا ونعترف بالجهل عن
حقيقة معناها وعن انها من اي جهة صدرت ونرد علمه الى الائمة عليهم السلام وفيه حسب الامر فان ادراك جميع مصالح الطينة و
الميثاق وادراك جميع جزئياتها خارج عن طور العقل وفوق الطاقة البشرية لكن للخصم ان يتمسك باحاديث الطينة والميثاق الواردة بطرق
الامامية على الجبر وبطلان مذهب العدلية الامامية في كون العباد فاعلين بالاختيار فحينئذ لا بد لنا من بيان محمل صحيح لهذه
الاحاديث حتى يحط احتجاجهم بتلك الاخبار على بطلان الاختيار عن درجة الاعتبار ولا يكفي فيه التزام القول بكونها من متشابهات الاخبار
ولاجازتهم لكانوا في تمسكنا على اصولنا بكل اية من الكتاب واحاديث النبي المختار والائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين كما لا يخفى على
ذوي الابصار وقال بعضهم انها محمولة على التقية فانها موافقة لمذهب الاشاعرة في الجبر وصدور رواية الذر عن طرقهم وهذا ايضا بعيد
لموافقة الرواية اية الميثاق ولاشتمال اكثر الروايات الواردة من طرق الامامية على اخذ الميثاق عن العباد على امامة علي بن ابي طالب و
باقي الائمة عليهم السلام وعلى كون طينة شيعتهم من طينتهم وقال بعضهم انها كناية عن علمه تعالى بما هم اليه صائرون فانه تعالى
لما خلقهم مع علمه باحوالهم فكانه خلقهم من طينات مختلفة وفيه انه لا يساعده كثير من صرايح مدلولات الاخبار وفيه ما ستعرف
وقال بعضهم انها كناية عن اختلاف استعداداتهم وقابلياتهم وهذا امر بين لا يمكن انكاره فانه لا شبهة في ان النبي صلى الله عليه واله
وابا جهل ليسا في درجة واحدة من الاستعداد والقابلية وهذا لا يستلزم سقوط التكليف فان الله تعالى كلف النبي صلى الله عليه واله
حسب ما اعطاه من الاستعداد لتحصيل الكمالات وكلف ابا جهل حسب ما اعطاه من ذلك ولم يكلفه ما ليس في وسعه ولم يجبره على شيء من الشر والفساد وفيه انه
مع بعد هذه الكناية عن سياق الاخبار قول بعدم تحقق الاستعدادات وقدم المادة والاجزاء لا في اختلاف هذه الاستعدادات او قال بعضهم انه لما
كلف الله تعالى الارواح اولا في الذر واخذ ميثاقهم فاختاروا الخير والشر باختيارهم في ذلك الوقت وتفرع اختلاف الطينة على
ما اختاروه باختيارهم كما دل عليه بعض الاخبار فلا فساد في ذلك وفيه انه خلاف ظواهر تلك الاخبار فانها تقتضي ان الخير والشر من
متفرعات الطينة دون العكس وفيه ما ستعرف وما اقول انا فهو ان العلم بتفصيل جميع ما اراد الائمة المعصومون عليهم الصلوة والسلام

من احاديث الطينة فوق الطاقة البشرية غير الانبياء والاوصياء عليهم السلام كيف وهذا من شعوب مسائل القضاء والقدر
التي ورد النهي عن الخوض فيها لكن ليست هذه المسئلة بحيث لا يمكن التفصي والجواب عند من اراد الاحتجاج علينا بهذه الاخبار
في اثبات الجبر والاضطرار وابطال القدرة والاختيار فان هنا احتمالات صحيحة لا يابا عنها ارباب العلم والكمال وقد شاع وذاع
انه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وتفصيل ذلك انه لا يبعد عند العقل السليم والفهم المستقيم ان لا يمكن او لا يستحسن خلقه بعض الاخيار
بدون خلقه بعض الاشرار وذلك لروابط واسباب خفية عن العقول البشرية ويكون عدم خلق هذه الاخيار قبيحا بجهات شتى
لا يعلمها كلها الا الله تعالى الا ترى عقلك المستقيم يستقبح ان الله تعالى كان بحيث لم يخلق مثل سيد المرسلين وامير المومنين
والحسين بن علي سيد الوصيين الذين هم اعظم آيات رب العالمين وكان ظهور بعض المراتب الكمالية لهم مثل الصبر مع الابتلاء الشديد حتى
صار ذلك من اسباب المباهات الله تعالى بهم مع الملائكة القائلين بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء موقوفا على
خروج من الاشقياء من معاصريهم وعداوتهم لهم والظلم والعدوان عليهم كما هو معلوم لا يخفى فان قيل فح يلزم الظلم على هؤلاء
الاشقياء قلنا لا لان الايجاد خير واحسان ووسيلة الى تحصيل الخيرات الكثيرة والاشقياء هم الظالمون على انفسهم والله ليس بظلام للعبيد
واذا وجب في علم الله تعالى بهذا التقريب خلق هؤلاء الاشقياء والسعداء فنقول لا استبعاد عند العقل ان يختار لخلق الاخيار الطينة
الشريفة اللطيفة التي تكون من خواصها امالة صاحبها الى الخيرات والتنفير عن الشرور والسيئات وكانت لها مدخلية ما في صدور
الخيرات عن الاخيار وميلهم اليها وللاشرار بالعكس مع بقاء اختيار كل من الصنفين في الصورتين المسطورتين ويكون اسناد
صدور الخيرات والشرور الى الطينتين كما هو في اكثر الاخبار من قبيل الاسناد المعلولات الى بعض الاسباب والعلل الناقصة وهذا
في الاخبار كثير كما يظهر بالرجوع الى الاخبار الواردة عنهم عليهم السلم لبيان كراهة بعض الافعال ومندوبية بعض الافعال الاخر معللين
بعلل يظهر بعد التامل انها من قبيل الاسباب الناقصة قطعا وهذا كثير الوجود في اخبار الاطعمة والاشربة والالبسة و
المعاشرات مع الناس لا سيما مع الازواج واوقات المجامعة معين وكيف ولو كانت تلك العلة مستقلة لانخرمت هذه الامور
في الجزئيات او لوجوب اما ان لطينتين فيجوز ان يكون له مصالح خفية منها ما توهمتم لزوم الجور عند ذوي العقول الناقصة
بسبب تخصيص الطينة الشريفة اللطيفة بالاخيار ومقابلتها بالاشرار ومنها الامتحان واظهار مزيد فضل الاخيار من حيث تجنبهم
عما يخالف الرب تعالى شانه مع وجود اسباب الشهوات الى المعاصي المستندة استنادا ما الى الطينة الخبيثة المخلوطة مع الطينة الشريفة
واتمام الحجة على الاشرار من حيث تركهم الطاعات مع كونهم مختارين في افعالهم وكون الطينة اللطيفة الشريفة الميالة الى الخيرات موعدة
فيهم لكن الظاهر ان يكون الخلط بين الطينتين في المومن على نهج تكون الطينة الميالة الى الخير بمنزلة الاجزاء الاصلية وهي الداعية
الى الايمان وتكون الطينة الميالة الى الشر بمنزلة الاجزاء الفرعية الداعية الى الفسق بعمل الجوارح كاجزاء السمين وفي الكافر بالعكس
ويكون هذا من قبيل اللطف والخذلان ولا ضير فيه كما عرفت فان قيل لا امتياز بين العدم فمن اين حصل الامتياز بين حقيقة محمد
صلى الله عليه واله وسلم وبين حقيقة ابي لهب مثلا في حال العدم حتى صارت احدهما خيرة والاخرى شريرة فاختار الله تعالى
لاحدهما الطينة الشريفة وللاخرى بالعكس قلنا ان كان مرادك بعدم الامتياز ان الله تعالى لم يكن في الازل عالما بذات محمد
صلى الله عليه وآله وذات ابي لهب فهذا باطل بل القول به كفر عندنا كيف وادنى عباده تعالى يفرق بين اكثر المعدومات ويميز بعضها عن بعض حتى الممتنعات ايضا الا ترى انك تحكم بان اجتماع النقيضين غير ارتفاعهما وان كان مرادك غيرها قلنا فعليك البيان
واذا عرفت ذلك فح يمكن لك الجواب عن كل ما اوردنا على اخبار الطينة من الاشكالات المسطورة فيما قيل اما الجواب عن الاشكال الاول فلانه لا ترجيح بلا مرجح بل علمه كان
في اختيار الطينة وهذا لا يلزم الظلم على الكفار كما عرفت اما الجواب عن الثاني فلان الخلط بعد الخلق والتقدير لا ينافي التكليف وعن الثالث فلا عدم استحقاق المدح والذم و
والاضطرار انما يلزم لو كانت الطينة علة مستقلة في صدور الحسنات والسيئات وهو ممنوع اما بدون ذلك فلا وعن الرابع فلما عرفت من فائدة الخلط وعن الخامس

فلان العبث في البعث انما يلزم على تقدير الجبر والاضطرار وهذا غير لازم كما عرفت وعن السادس فلانك عرفت كيفية الخلط وهي
ان الخلط انما هو بحيث ان الطينة الشريفة في المومن بمنزلة الاجزاء الاصلية وفي الكافر بالعكس فالمومن يميل طبعه بحسب الطينة
الاصلية الى الاصول الدينية الحقة وان كان بحسب الطينة الفرعية مائلا الى الفسق بعمل الجوارح التي لها تعلق بالمسائل الفرعية و
الكافر بالعكس وعلى هذا الاشكال وعن السابع انه يجوز ان يكون كل ذلك واقعا لمزيد شرافة طينة المومن وخساسة طينة
الكافر واقتصرت الائمة عليهم السلام في كل حديث على بعضها لعدم الافتقار الى ذكر جميعها والاحتمال الآخر في احاديث الطينة
ان تكون محمولة على التشبيه اعني حال المومن في باب الايمان وثباته فيه وميلانه الى الاعتقادات الحقة وحال الكافر بالعكس وكذا
صدور المعاصي عن المومن في الجملة والحسنات عن الكافر شبيه بحال من يكون طينة لطيفة شريفة مخلوطة
بالطينة الكثيفة اللازمة وبالعكس وهذا التشبيه لعله مبني لتسكين قلوب بعض الشيعة ودفع تحيرهم الناشي
من حيث صدور المعاصي عن المومن والحسنات عن الكافر والله يعلم والاحتمال الآخر ان يكون ارواح جميع العباد مخلوقة
من جوهر واحد قد استوت دعت فيها قوى شهوانية مع كونها مختارة فلما اطاع بعضها وعصى بعض اخر منها في عالم الذر
اختار لابدان كل واحد منها الطينة التي هي احرى بها وخلط بين الطينتين مع مراعاة بقاء الاصلية والفرعية او
خصوصية قلب المومن من الطينة الشريفة وقلب الكافر اعني العضو المخصوص من الطينة الكثيفة لعدم توهم الجور مع بقاء
اللطف ولا استبعاد ان يكون اختيار هاتين الطينتين من قبيل اللطف والخذلان ايضا وعلى كل من هذين الاحتمالين الاشكالات
المسطورة ايضا مندفعة كما لا يخفى على المتامل اما الايرادات المورده على القول باخذ الميثاق واخراج الذر فجوابها
هذه قال الناصرون القائلون بالميثاق واخراج الذر بانه صحت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله في تفسير هذه
الآية بهذا الوجه والطعن في تفسير رسول الله غير ممكن فنقول ظاهر الآية تدل على انه تعالى اخرج ذرا من ظهور
بني آدم فيحمل ذلك على انه تعالى يعلم ان الشخص الفلاني يتولد منه فلان ومن ذلك الفلان فلان آخر فعلى الترتيب
الذي علمه نولهم في الوجود فاخرجهم وميز بعضهم من بعض واما انه تعالى يخرج كل تلك الذرية من صلب آدم فليس في
لفظ الآية ما يدل على ثبوته وليس في لفظ الآية ايضا ما يدل على بطلانه الا ان الخبر قد دل عليه فثبت اخراج الذرية من
ظهور بني آدم في القرآن وثبت اخراج الذرية من ظهر آدم بالخبر فلا منافاة بين الامرين ولا مدافعة فوجب المصير اليهما معا
صونا للآية والخبر عن الطعن بقدر الامكان وبالجملة اذا ثبت بظواهر الاحاديث خروج ذرية آدم من ظهر آدم وصلبه وثبت
بالآية خروج ذرية بني آدم من ظهورهم يمكن الجمع بينهما وبين الآية بانه اذا اخرج ذرية بني آدم من ظهورهم وبنو آدم من صلبه
وظهره صدق ان ذرية بني آدم خرج من ظهر آدم وبنو آدم ايضا من ذريته آدم فح صدق ان ذرية آدم خرج من ظهر آدم وح
لا يتوجه عليه الايراد الاول ويمكن الجواب عن الايراد الثاني بان كون اباء بعض الذرية لبني آدم كفارا يكفي في هذا المقام
لان الترديد انما هو نظرا الى انه لولا الميثاق لكان لبعض الذرية ان يقول انا كنا عن هذا غافلين وللبعض الاخر ان
يقول انما اشرك اباءنا الخ وعن الثالث بانه يمكن ان يحصل لهم التذكر يوم القيامة فتامل والاظهر ان يقال انه لا شك
ان العقل الانساني مجبول على قبول مقتضى الادلة والبراهين ولو لم يكن كذلك لم يفد المقدمات اليقينية يقينا بالنتيجة اصلا
وح نقول لا استبعاد في ان يكون الميثاق هو الجبلة او له مدخلية في الجبلة بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن العقل
الانساني مجبولا على اذعان القضايا اليقينية فح يكون حاصل قوله تعالى انا انما اخذنا منكم الميثاق وجعلناكم على قبول
ما يستفاد من الادلة والامارات لئلا تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين اي غير مجبولين على قبول ما يستفاد من
الادلة او يقول بعضكم انما اشرك اباءنا من قبل الآية ولم يجبلنا على قبول الحق وتفسير الغفلة به لاشتراك كل من الغفلة

وغير المجبولة في كونهما عذرا في الكفر والضلالة وعدم قبول الايمان وح لا يرد عليه شيء وعن الرابع بانه يجوز ان يكون للتذكر
هنا موانع من العوارض الجسمانية البدنية ونحو ذلك او لان الله انساهم فانه قادر على ذلك والتجويز المسطور في هذا الايراد مما لا يكاد
ان يمتنع بالنظر الى نفسه وان امتنع بالنظر الى الاخبار وضروريات الدين وعن الخامس بانه يجوز ان يكون هذه الذرية من
قبيل المجردات او اجساما مثالية بحيث لا يكثر بهم الحجم وعن السادس بان الشرطية غير معلومة والجواز لا يستلزم الوقوع وعن
السابع بانه يجوز ان يكون الارواح في عالم الميثاق مكلفة ببعض الاعتقادات وفي هذا الدار بجميعها او يجوز ان لا يكون مكلفة
في عالم الميثاق اصلا واسباب كل ذلك غير معلومة لنا وعن الثامن بان المراد من خلق الانسان خلق بدنه لا خلق روحه وعن التاسع
بانه لو تم لزم منه مسئلة القبر وايضا انسا الشيء لا ينفي ما عداه وايضا لعل المراد في الاية من الحيوة والموتتين مر تلك الابدان والممات فيها وعن العاشر
بانه لو تم لزم ان يكون الانسان المكلف المثاب المعاقب هو هذا البدن والحال انا نعلم ان للبنات في حال الموت والانسان ليس
بباق وبالجملة لولا الاحاديث المتكثرة الواردة في الطينة والميثاق بحيث لا يقبل التاويل لكان القول عندي هو ما قال اكثر المحققين
من علمائنا وعلماء المعتزلة مثل الشيخ المفيد والسيد المرتضى ومولانا الطبرسي والعلامة الزمخشري وغيرهم من انكار اخراج
الذرية واخذ الميثاق كما سيغرف لكن كثرة الاخبار واستفاضتها دعتني الى ارتكاب امثال هذه الاجوبة حتى لا يتوهم انه
لا يمكن التوفيق بينها وبين مقتضى العقل اصلا وها انا نذكر كلام هؤلاء الاعلام واحاديث ائمة الانام عليهم الصلوة و
السلام ليظهر ان مسكنا هو خير المسالك من حيث انه مصون عن طرح تلك الاخبار الواردة عن النبي واله عليهم الصلوة
والسلام بخلاف ما قال به هؤلاء العظام قال الشيخ المفيد قدس الله روحه على ما نقل كلامه مولانا المجلسي في البحار في جواب
المسائل السروية حيث سئل ما قوله ادام الله تائيده في معنى الاخبار المروية عن الائمة الهادية عليهم السلام في الاشباح وخلق الله تعالى
الارواح قبل خلق آدم عليه السلام بالفي عام واخراج الذرية من صلبه على صور الذر ومعنى قول رسول الله صلى الله عليه واله
الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف الجواب وبالله التوفيق ان الاخبار بذكر الاشباح يختلف
الفاظها ويتباين معانيها وقد بنت الغلاة عليها اباطيل كثيرة وصنفوا فيها كتبا لغوا فيها وهزوا فيما اثبتوه منه في معانيها واضافوا
بالحق الكتب الى جماعة من شيوخ اهل الحق وتخرصوا الباطل باضافتها اليهم من جملتها الكتاب سموه كتاب الاشباح والاظلة نسبوه في تاليفه الى محمد بن سنان
ولسنا نعلم صحة ما ذكر في هذا النسبة ولن كان صحيحا فان ابن سنان قد طعن عليه وهو متهم بالغلو فان صدقوا في اضافة هذا الكتاب اليه فهو ضلال لضال عن الحق وان
كذبوا فقد تحملوا اوزار ذلك والصحيح من حديث الاشباح الرواية التي جاءت عن الثقات بان آدم ع راى على العرش اشباحا يلمع نورها
فسأل الله تعالى عنها فاوحى اليه انها اشباح رسول الله وامير المؤمنين والحسن والحسين وفاطمة عليهم الصلوة والسلام و
علمه ان لولا الاشباح التي راها ما خلقه ولا خلق سماء ولا ارضا والوجه فيما اظهره الله تعالى من الاشباح والصور لادم
ان دله على تعظيمهم وتبجيلهم وجعل ذلك اجلالا لهم ومقدمة لما يفترضه من طاعتهم ودليلا على ان مصالح الدين
والدنيا لا يتم الا بهم ولم يكونوا في تلك الحال صورا مجيبة ولا ارواحا ناطقة لكنها كانت على مثل صورهم في البشرية يدل
على ما يكونون عليه في المستقبل في الهيئة والنور الذي جعله عليهم يدل على نور الدين بهم وضياء الحق بحججهم وقد
روى ان اسماءهم كانت مكتوبة اذ ذاك على العرش وان آدم عليه السلام لما تاب الى الله عز وجل وناجاه بقبول
توبته سأله بحقهم عليه ومحلهم عنده فاجابه وهذا غير منكر في العقول ولا مضاد للشرع المنقول وقد رواه
الصالحون الثقات المامونون وسلم لروايته طائفة الحق ولا طريق الى انكاره والله ولي التوفيق **فصل** ومثل ما
بشر الله به آدم عليه السلام من تاهيل بنيه عليه واله السلام لما اهلهم له وتاهيل امير المؤمنين والحسن والحسين
عليهم السلام لما اهلهم وفرض عليه تعظيمهم واجلالهم كما بشر به في الكتب الاولى من بعثه نبينا صلى الله عليه واله

فقال في محكم كتابه النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل يامرهم بالمعروف وينهاهم عن
المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فالذين امنوا وعزروه
ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون وقوله تعالى مخبرا عن المسيح عليه السلام ومبشرا برسول
ياتي من بعد اسمه احمد وقوله سبحانه واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول
مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه يعني رسول الله صلى الله عليه واله فحصلت البشائر من الانبياء والامم
قبل اخراجه الى العالم بالوجود وانما اراد جل اسمه بذلك اجلاله واعظامه وان ياخذ العهد له على الانبياء والامم
كلها فكذلك اظهر لادم عليه السلام صورة شخصية واشخاص اهل بيته عليهم السلام واثبت اسماءهم له ليخبره
بعاقبتهم وبين له عن محلهم عنده ومنزلتهم لديه ولم يكونوا في تلك الحال احياء ناطقين ولا ارواحا مكلفين وانما
كانت اشباحهم دالة عليهم حسب ما ذكرناه **فصل** وقد بشر الله عز وجل بالنبي والائمة عليهم السلام في الكتب الاولى
فقال في بعض كتبه التي انزل على انبيائه عليهم السلام واهل الكتب يقرؤنه والعلماء يعرفونه انه ناجى ابراهيم
الخليل عليه السلام في مناجاته اني قد عظمتك وباركت عليك وعلى اسمعيل وجعلت منه اثني عشر عظيما وكبرتهم
جدا جدا وجعلت منهم شعبا عظيما لامة عظيمة واشباه ذلك كثيرة في كتب الله تعالى الاولى **فصل** فاما الحديث
في اخراج الذرية من صلب آدم على صورة الذر فقد جاء الحديث بذلك على اختلاف الفاظه ومعانيه والصحيح انه
اخرج الذرية من ظهره كالذر فملأ بهم الافق وجعل على بعضهم نورا لا يشوبه ظلمة وعلى بعضهم ظلمة لا يشوبها
نور وعلى بعضهم نورا وظلمة فلما راهم آدم عليه السلام عجب من كثرتهم وما عليهم من النور والظلمة فقال يا رب ما
هؤلاء قال الله عز وجل له هؤلاء ذريتك يريد تعريفه كثرتهم وامتلاء الافق بهم وان نسله يكون في الكثرة كالذر
الذي راه ليعرفه قدرته ويبشره باتصال نسله وكثرتهم فقال آدم عليه السلام يا رب ما لي ارى على بعضهم نورا لا ظلمة فيه
وعلى بعضهم ظلمة لا يشوبها نور وعلى بعضهم ظلمة ونور فقال الله تعالى اما الذين عليهم النور منهم بلا ظلمة فهم اصفيائي من ولدك الذين
يطيعوني ولا يعصوني في شيء من امري فاولئك سكان الجنة واما الذين عليهم ظلمة ولا يشوبها نور فهم الكفار من ولدك
الذين يعصوني ولا يطيعوني واما الذين عليهم نور وظلمة فاولئك الذين يطيعوني من ولدك ويعصوني فيخلطون اعمالهم السيئة
باعمال حسنة فهؤلاء امرهم الي ان شئت عذبتهم فبعدلي وان شئت عفوت عنهم فبفضلي فانبأه الله تعالى بما يكون من ولده
وشبههم بالذر الذي اخرجهم من ظهره وجعله علامة على كثرة ولده ويحتمل ان يكون ما اخرجه من ظهره اجسام ذريته دون
ارواحهم وانما فعل الله تعالى ذلك ليدل آدم عليه السلام على العاقبة منه ويظهر له من قدرته وسلطانه من عجائب صنعته واعلمه
بالكائن قبل كونه وليزداد آدم عليه السلام يقينا بربه ويدعوه ذلك الى التوفر على طاعته والتمسك باوامره والاجتناب لزواجره فاما
الاخبار التي جاءت بان ذرية آدم عليه السلام استنطقوا في الذر فنطقوا فاخذ عليهم العهد فاقروا فهي من اخبار التناسخية
وقد خلطوا فيها ومزجوا الحق بالباطل والمعتمد من اخراج الذرية ما ذكرناه دون ما عداه مما استمر القول به على الادلة العقلية
والحجج السمعية وانما هو تخليط لا يثبت به اثر على ما وصفنا **فصل** فان تعلق متعلق بقوله تبارك اسمه واذ اخذ
ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا
عن هذا غافلين فظن بظاهر هذا القول تحقق ما رواه اهل التناسخ والحشوية العامة في انطاق الذرية وخطابهم وانهم كانوا احياء ناطقين فالجواب عنه ان لهذه
الاية من المجاز في اللغة كنظائرها مما هو مجاز واستعارة والمعنى فيها ان الله تبارك وتعالى اخذ من كل مكلف يخرج من ظهر آدم وظهور ذريته العهد عليه
بربوبيته من حيث اكمل عقله ودله باثار الصنعة على حدثه وان له محدثا احدثه لا يشبهه يستحق العبادة منه بنعمة عليه فذلك

وغیر المجبولیة فی کونهما عذرا فی الکفر والضلالة وعدم قبول الایمان وح لایرد علیه شیء وعن الرابع بانه یجوز ان یکون للتذکر هنا موانع من العوارض الجسمانیة البدنیة ونحو ذلک او الله انساهم فانه قادر علی ذلک والتجویز المسطور فی هذا الایراد مما لا یکاد ان یمتنع بالنظر الی نفسه وان امتنع بالنظر الی الاخبار وضروریات الدین وعن الخامس بانه یجوز ان یکون هذه الذریة من قبیل المجردات او اجساما مثالیا بحیث لا یکثر بهم الحجم وعن السادس بان الشرطیة غیر معلومة والجواز لا یستلزم الوقوع وعن السابع بانه یجوز ان یکون الارواح فی عالم المیثاق مکلفة ببعض الاعتقادات وفی هذا الدار بجمیعها او یجوز ان لا یکون مکلفة فی عالم المیثاق اصلا واسباب کل ذلک غیر معلومة لنا وعن الثامن بان المراد من خلق الانسان خلق بدنه لا خلق روحه وعن التاسع بانه لو تم لزم مدة مسئلة القبر وایضا اثبات الشیء لا ینفی ما عداه وایضا لعل المراد بالآیة من الحیوة والموت الحیوة من تلک الابدان والممات منها وعن العاشر بانه لو تم لزم ان یکون الانسان المکلف المثاب المعاقب هو هذا البدن والحال انا نعلم ان للبدن ثباتا فی حال الموت والانسان لیس بباق وبالجملة لولا الاحادیث المتکثرة الواردة فی الطینة والمیثاق بحیث لا یقبل التاویل لکان القول عندی هو ما قال اکثر المحققین من علمائنا وعلماء المعتزلة مثل الشیخ المفید والسید المرتضی ومولانا الطبرسی والعلامة الزمخشری وغیرهم من انکار اخراج الذریة واخذ المیثاق کما سیعرف لکن کثرة الاخبار واستفاضتها دعتنی الی ارتکاب امثال هذه الاجوبة حتی لا یتوهم انه لا یمکن التوفیق بینها وبین مقتضی العقل اصلا وها انا نذکر کلام هؤلاء الاعلام واحادیث ائمة الانام علیهم الصلوة والسلام لیظهر ان مسلکنا هو خیر المسالک من حیث انه مصون عن طرح تلک الاخبار الواردة عن النبی واله علیهم الصلوة والسلام بخلاف ما قال به هؤلاء العظام قال الشیخ المفید قدس الله روحه علی ما نقل کلامه مولانا المجلسی فی البحار فی جواب المسائل السرویة حیث سئل ما قوله ادام الله تائیده فی معنی الاخبار المرویة عن الائمة الهادیة علیهم السلام فی الاشباح وخلق الله تعالی الارواح قبل خلق آدم علیه السلام بالفی عام واخراج الذریة من صلبه علی صور الذر ومعنی قول رسول الله صلی الله علیه واله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناکر منها اختلف الجواب وبالله التوفیق ان الاخبار بذکر الاشباح تختلف الفاظها وتتباین معانیها وقد بنت الغلاة علیها اباطیل کثیرة وصنفوا فیها کتبا لغوا فیها وهزوا فیما اثبتوه منها فی معانیها واضافوا ما حوته الکتب الی جماعة من شیوخ اهل الحق وتخرصوا الباطل باضافتها الیهم من جملتها کتاب سموه کتاب الاشباح والاظلة نسبوه فی تالیفه الی محمد بن سنان ولسنا نعلم صحة ما ذکر فی هذا الباب عنه وان کان صحیحا فان ابن سنان قد طعن علیه وهو متهم بالغلو فان صدقوا فی اضافة هذا الکتاب الیه فهو ضلال لضال عن الحق وان کذبوا فقد تحملوا اوزار ذلک والصحیح من حدیث الاشباح الروایة التی جاءت عن الثقات بان آدم علیه السلام رای علی العرش اشباحا یلمع نورها فسال الله تعالی عنها فاوحی الیه انها اشباح رسول الله وامیر المؤمنین والحسن والحسین وفاطمة علیهم الصلوة والسلام واعلمه ان لولا الاشباح التی راها ما خلقه ولا خلق سماء ولا ارضا والوجه فیما اظهره الله تعالی من الاشباح والصور لآدم ان دله علی تعظیمهم وتبجیلهم وجعل ذلک اجلالا لهم ومقدمة لما یفترضه من طاعتهم ودلیلا علی ان مصالح الدین والدنیا لا تتم الا بهم ولم یکونوا فی تلک الحال صورا مجیبة ولا ارواحا ناطقة لکنها کانت علی مثل صورهم فی البشریة یدل علی ما یکونون علیه فی المستقبل فی الهیئة والنور الذی جعله علیهم یدل علی نور الدین بهم وضیاء الحق بحججهم وقد روی ان اسماءهم کانت مکتوبة اذ ذاک علی العرش وان آدم علیه السلام لما تاب الی الله عز وجل وناجاه لقبول توبته سالوه بحقهم علیه ومحلهم عنده فاجابه وهذا غیر منکر فی العقول ولا مضاد للشرع المنقول وقد رواه الصالحون الثقات المامونون وسلم لروایته طائفة الحق ولا طریق الی انکاره والله ولی التوفیق **فصل** ومثل ما بشر الله به آدم علیه السلام من تاهیل نبیه علیه واله السلام لما اهله له وتاهیل امیر المؤمنین والحسن والحسین علیهم السلام لما اهلهم وفرض علیه تعظیمهم واجلالهم کما بشر به فی الکتب الاولی من بعثه نبینا صلی الله علیه واله

فقال فی محکم کتابه النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریة والانجیل یامرهم بالمعروف وینهاهم عن المنکر ویحل لهم الطیبات ویحرم علیهم الخبائث ویضع عنهم اصرهم والاغلال التی کانت علیهم فالذین آمنوا وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذی انزل معه اولئک هم المفلحون وقوله تعالی مخبرا عن المسیح علیه السلام ومبشرا برسول یاتی من بعدی اسمه احمد وقوله سبحانه واذ اخذ الله میثاق النبیین لما آتیتکم من کتاب وحکمة ثم جاءکم رسول مصدق لما معکم لتؤمنن به ولتنصرنه یعنی رسول الله صلی الله علیه واله فحصلت البشائر من الانبیاء والامم قبل اخراجه الی العالم بالوجود وانما اراد جل اسمه بذلک اجلاله واعظامه وان یاخذ العهد له علی الانبیاء والامم کلها فلذلک اظهر لآدم علیه السلام صورة شخصیة واشخاص اهل بیته علیهم السلام واثبت اسماءهم له لیخبره بعاقبتهم وبین له عن محلهم عنده ومنزلتهم لدیه ولم یکونوا فی تلک الحال احیاء ناطقین ولا ارواحا مکلفین وانما کانت اشباحهم دالة علیهم حسب ما ذکرناه **فصل** وقد بشر الله عز وجل بالنبی والائمة علیهم السلام فی الکتب الاولی فقال فی بعض کتبه التی انزل علی انبیائه علیهم السلام واهل الکتب یقرؤنه والعلماء یعرفونه انه ناجی ابراهیم الخلیل علیه السلام فی مناجاته انی قد عظمتک وبارکت علیک وعلی اسمعیل وجعلت منه اثنی عشر عظیما وکبرتهم جدا جدا وجعلت منهم شعبا عظیما لامة عظیمة واشباه ذلک کثیرة فی کتب الله تعالی الاولی **فصل** فاما الحدیث فی اخراج الذریة من صلب آدم علی صورة الذر فقد جاء الحدیث بذلک علی اختلاف الفاظه ومعانیه والصحیح انه اخرج الذریة من ظهره کالذر فملأ بهم الافق وجعل علی بعضهم نورا لا یشوبه ظلمة وعلی بعضهم ظلمة لا یشوبها نور وعلی بعضهم نورا وظلمة فلما راهم آدم علیه السلام عجب من کثرتهم وما علیهم من النور والظلمة فقال یا رب ما هؤلاء قال الله عز وجل له هؤلاء ذریتک یرید بتعریفه کثرتهم وامتلاء الافق بهم وان نسله یکون فی الکثرة کالذر الذی راه لیعرفه قدرته ویبشره باتصال نسله وکثرتهم فقال آدم علیه السلام یا رب ما لی اری علی بعضهم نورا لا ظلمة فیه وعلی بعضهم ظلمة لا یشوبها نور وعلی بعضهم ظلمة ونور فقال الله تعالی اما الذین علیهم النور منهم بلا ظلمة فهم اصفیائی من ولدک الذین یطیعونی ولا یعصونی فی شیء من امری فاولئک سکان الجنة واما الذین علیهم ظلمة ولا یشوبها نور فهم الکفار من ولدک الذین یعصونی ولا یطیعونی واما الذین علیهم نور وظلمة فاولئک الذین یطیعونی من ولدک ویعصونی فیخلطون اعمالهم السیئة باعمال حسنة فهؤلاء امرهم الیّ ان شئت عذبتهم فبعدلی وان شئت عفوت عنهم فبفضلی فانباه الله تعالی بما یکون من ولده وشبههم بالذر الذی اخرجهم من ظهره وجعله علامة علی کثرة ولده ویحتمل ان یکون ما اخرجه من ظهره اجسام ذریته دون ارواحهم وانما فعل الله تعالی ذلک لیدل آدم علیه السلام علی العاقبة منه ویظهر له من قدرته وسلطانه ومن عجائب صنعته واعلمه بالکائن قبل کونه ولیزداد آدم علیه السلام یقینا بربه ویدعوه ذلک الی التوفر علی طاعته والتمسک باوامره والاجتناب لزواجره فاما الاخبار التی جاءت بان ذریة آدم علیه السلام استنطقوا فی الذر فنطقوا فاخذ علیهم العهد فاقروا فهی من اخبار التناسخیة وقد خلطوا فیها ومزجوا الحق بالباطل والمعتمد من اخراج الذریة ما ذکرناه دون ما عداه مما استمر القول به علی الادلة العقلیة والحجج السمعیة وانما هو تخلیط لا یثبت به اثر علی ما وصفناه **فصل** فان تعلق متعلق بقوله تبارک اسمه واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیمة انا کنا عن هذا غافلین فظن بظاهر هذا القول تحقق ما رواه اهل التناسخ والحشویة والعامة فی النطق والذریة وخطابهم وانهم کانوا احیاء ناطقین فالجواب عنه ان هذه الآیة من المجاز فی اللغة کنظائرها مما هو مجاز واستعارة والمعنی فیها ان الله تبارک وتعالی اخذ من کل مکلف یخرج من ظهر آدم وظهور ذریته العهد علیه بربوبیته من حیث اکمل عقله ودله بآثار الصنعة علی حدوثه وان له محدثا احدثه لا یشبهه یستحق العبادة منه بنعمه علیه فذلک

هو اخذ العهد منهم وآثار الصنعة فيهم والاشهاد لهم على انفسهم بان الله ربهم وقوله تعالى قالوا بلى يريد
انهم لم يمتنعوا من لزوم آثار الصنعة فيهم ودلائل حدثهم اللازمة لهم وحجة العقل عليهم في اثبات صانعهم
فكانه سبحانه لما الزمهم الحجة بعقولهم على حدثهم ووجود محدثهم قال لهم الست بربكم فلما لم يقدروا على
الامتناع من لزوم دلائل الحدث لهم كانوا كالقائلين بلى شهدنا وقوله تعالى ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك
آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون الا ترى انه احتج عليهم بما لا يقدرون يوم القيامة ان يتأولوا في انكاره
ولا يستطيعون فقد قال سبحانه الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب و
كثير من الناس وكثير حق عليه العذاب لم يرد ان المذكور يسجد كسجود البشر في الصلوة وانما اراد به انه غير ممتنع من فعل الله فهو كالمطيع
لله وهو معبر عنه بالساجد قال الشاعر بجمع تضل البلق في حجراته ترى الاكم فيها سجدا للحوافر يريد ان الحوافر تذل الاكم بوطئها عليها
وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وهو سبحانه لم يخاطب السماء بكلام ولا السماء
قالت قولا مسموعا وانما اراد انه عمد الى السماء فخلقها ولم يتعذر عليه صنعتها فكانه لما خلقها قال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها فلما تعلقت بقدرته
كانتا كالقائل اتينا طائعين وكمثل قوله تعالى يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد والله تعالى يجل عن خطاب من لا يعقل او لا يتكلم
وانما الخبر عن سعتها وانها لا تضيق بمن يحلها من المعاقبين وذلك كله على مذهب اهل اللغة وعادتهم في المجاز الا ترى قول الشاعر شعر
وقالت له العينان سمعا وطاعة ۞ وأسبلتا كالدر ما لم يثقب ۞ والعينان لم تقل قولا مسموعا ولكنه اراد منهما البكاء فكانتا كما اراد من غير
تعذر عليه ومثله قول عنترة شعر فازور من وقع القنا بلبانه ۞ وشكا الي بعبرة وتحمحم ۞ والفرس لا يشتكي قولا لكنه ظهر
منه علامة الخوف والجزع فسمى ذلك قولا ومنه قول الاخر شعر وشكا الي جملي طول السرى ۞ والجمل لا يتكلم لكنه لما ظهر منه
النصب والوصب لطول السرى عبر عن هذه العلامة بالشكوى التي تكون كالنطق والكلام ومنه قولهم ايضا امتلأ الحوض
وقال قطني شعر حسبك مني قد ملأت بطني ۞ والحوض لم يقل قطني ۞ ولكنه لما امتلأ بالماء عبر عنه بانه قال حسبي
ولذلك امثال كثيرة في منثور كلام العرب ومنظومه وهو من الشواهد على ما ذكرناه في تأويل الآية والله تعالى
نسأل التوفيق واما الخبر بان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجسام بالفي عام فهو من اخبار الآحاد وقد روته العامة كما روته الخاصة
وليس هو مع ذلك مما يقطع على الله بصحته وانما نقله رواته لحسن الظن به وان ثبت القول فالمعنى فيه ان الله تعالى قدر الارواح
في علمه قبل اختراع الاجساد واخترع الاجساد واخترع لها الارواح فالخلق للارواح قبل الاجساد خلق تقدير في العلم كما قدمناه
وليس بخلق لذواتها كما وصفناه والخلق لها بالاحداث والاختراع بعد خلق الاجسام والصور التي تدبرها بالارواح
ولولا ان ذلك كذلك لكانت الارواح تقوم بانفسها ولا تحتاج الى آلات تعلمها ولكنا نعرف ما سلف لنا من الاحوال
قبل خلق الاجساد كما نعلم احوالنا بعد خلق الاجساد وهذا محال لا خفاء بفساده واما الحديث بان الارواح جنود مجندة
فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف فالمعنى فيه ان الارواح التي هي الجواهر البسائط تتناصر بالجنس وتتخاذل با
العوارض فما تعارف منها باتفاق الرأي والهوى ائتلف وما تناكر منها بمباينته في الرأي والهوى اختلف وهذا موجود حسا
ومشاهد وليس المراد بذلك ان ما تعارف منها في الذر ائتلف كما يذهب اليه الحشوية كما بيناه من انه لا علم للانسان بحال
كان عليها قبل ظهوره في هذا العالم ولو ذكر بكل شيء ما ذكر ذلك فوضح بما ذكرناه ان المراد بالخبر ما شرحناه والله الموفق للصواب
انتهى قال مولانا المجلسي رح بعد نقل هذه العبارة اقول طرح ظواهر الآيات والاخبار المستفيضة بامثال تلك الادلة
الضعيفة والوجوه السخيفة جرأة على الله وعلى ائمة الدين ولو تأملت فيما ادعوه على ذلك من دلائلهم وما يرد عليها من
الاعتراضات الواردة لعرفت ان امثالها لا يمكن الاجتراء على طرح خبر واحد بها فكيف يمكن طرح تلك الاخبار الكثيرة الواردة الموافقة

لظاهر الآية الكريمة بها وبامثالها وسيأتي الاخبار الدالة على تقدم خلق الارواح على الاجساد في كتاب السماء والعالم وسنتكلم
عليها هناك انتهى وقال السيد المرتضى رضي الله عنه في قوله تعالى واذ اخذ ربك الآية قد ظن بعض من لا بصيرة له ولا
فطنة عنده ان تأويل هذه الآية ان الله سبحانه استخرج من ظهر آدم جميع ذريته وهم في خلق الذر فقررهم بمعرفته و
اشهدهم على انفسهم وهذا التأويل مع ان العقل يبطله ويحيله مما يشهد ظاهر القرآن بخلافه لان الله تعالى قال واذ اخذ
ربك من بني آدم ولم يقل من آدم وقال من ظهورهم ولم يقل من ظهره وقال ذرياتهم ولم يقل ذريته ثم اخبر تعالى بانه
فعل ذلك لئلا يقولوا يوم القيامة انهم كانوا عن ذلك غافلين او يعتذروا بشرك آبائهم وانهم نشأوا على دينهم وسنتهم
وهذا يقتضي ان الآية لم تتناول ولد آدم عليه السلام لصلبه وانها انما تناولت من كان له آباء مشركون وهذا يدل على اختصاصها
ببعض ذرية بني آدم فهذه شهادة الظاهر ببطلان تأويلهم فاما شهادة العقول فمن حيث لا تخلو هذه الذرية التي استخرجت
من ظهر آدم عليه السلام وخوطبت وقررت من ان تكون كاملة العقول مستوفية لشرائط التكليف او لا تكون كذلك
فان كانت بالصفة الاولى وجب ان يذكر هؤلاء بعد خلقهم وانشائهم وكمال عقولهم ما كانوا عليه من تلك الحال وما
قرروا به واستشهدوا عليه لان العاقل لا ينسى ما جرى هذا المجرى وان بعد العهد وطال الزمان ولهذا لا يجوز ان يتصرف احدنا في
بلد من البلدان وهو عاقل كامل فينسى مع بعد العهد جميع تصرفه المتقدم وسائر احواله وليس ايضا لتخلل الموت بين الحالين
تأثير لانه لو كان تخلل الموت يزيل الذكر لكان تخلل النوم والسكر والجنون والاغماء بين احوال العقلاء يزيل ذكرهم لما مضى
من احوالهم لان سائر ما عددناه مما ينفي العلوم يجري مجرى الموت في هذا الباب وليس لهم ان يقولوا اذا جاز في
العاقل الكامل ان ينسى ما كان عليه في حال الطفولية جاز ما ذكرناه وذلك انا انما اوجبنا ذكر العقلاء لما ادعوا اذا
كملت عقولهم من حيث جرى عليهم وهم كاملو العقل ولو كانوا بصفة الاطفال في تلك الحال لم يوجب عليهم ما اوجبنا
على ان تجويز النسيان عليهم ينقض الغرض في الآية وذلك ان الله تعالى اخبر بانه انما قررهم واشهدهم لئلا يدعوا يوم
القيامة الغفلة عن ذلك وسقوط الحجة عنهم فيه واذا جاز نسيانهم له عاد الامر الى سقوط الحجة عليهم وزوالها وان كانوا
على الصفة الثانية من فقد العلم وشرائط التكليف قبح خطابهم وتقريرهم وصار ذلك عبثا قبيحا يتعالى عنه
فان قيل هذا ابطلتم به تأويل مخالفيكم فما تأويلها الصحيح عندكم قلنا في الآية وجهان احدهما ان يكون تعالى انما عنى بها
جماعة من ذرية بني آدم خلقهم وبلغهم واكمل عقولهم وقررهم على السنة رسله عليهم السلام بمعرفته وما يجب من طاعته
فاقروا بذلك واشهدهم على انفسهم لئلا يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين او يعتذروا بشرك آبائهم فانما اتي
من اشتبه عليه تأويل الآيات من حيث ظن ان اسم الذرية لا يقع الا على من لم يكن كاملا عاقلا وليس الامر كما ظن لانا
نسمي جميع البشر بانهم ذرية آدم وان دخل فيهم العقلاء الكاملون وقد قال الله تعالى ربنا وادخلهم جنات عدن التي
وعدتهم ومن صلح من آبائهم وازواجهم وذرياتهم ولفظ الصالح لا يطلق الا على من كان كاملا عاقلا فان استبعد تأويلها
وحملنا الآية على البالغين المكلفين فذلك لا بد منه والجواب الثاني انه تعالى لما خلقهم وركبهم تركيبا يدل على معرفته
ويشهد بقدرته ووجوب عبادته واراهم العبر والآيات والدلائل في غيرهم وفي انفسهم كان بمنزلة المشهد لهم على
انفسهم وكانوا في مشاهدة ذلك ومعرفته وظهوره فيهم على الوجه الذي اراده الله تعالى وتعذر امتناعهم منه وانفكاكهم من
دلالته بمنزلة المعترف وان لم يكن هناك اشهاد ولا اعتراف على الحقيقة ويجري ذلك مجرى قوله تعالى ثم استوى الى
السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وان لم يكن منه تعالى قول على الحقيقة ولا منهما جواب
ومثل قوله تعالى شاهدين على انفسهم بالكفر ونحن نعلم ان الكفار لم يعترفوا بالكفر بالسنتهم وانما ذلك لما ظهر منهم ظهورا

لا يتمكنون من دفعه كانوا بمنزلة المعترفين به ومثل هذا قولهم جوارحي يشهد بنعمتك وحالي معترفة باحسانك وما روي
عن بعض الحكماء مثل الارض من شق انهارك وغرس اشجارك وجنى ثمارك فان لم تجبك جوارا اجابتك اعتبارا وهذا
باب كبير ولنظائره كثيرة في النظم والنثر يغني عن ذكر جميعها القدر الذي ذكرناه منها انتهى وقريب من ذلك في مجمع البيان للمولانا
الطبرسي والكشاف للعلامة الزمخشري اما الاحاديث الناطقة على خلاف ما قال هؤلاء الاجلاء فهي كثيرة جدا ونحن وان كنا
فيما سبق عهدنا بترك ذكر تلك الاخبار عنها ذكرا خوفا للتطويل الممل بذكر سطر آخر منها في هذا الموضع تبيينا للمرام ففي
الكافي باسناده عن زرارة ان رجلا سأل ابا جعفر عليه السلام قوله عز وجل واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى الى آخر الآية فقال وابوه يسمع عليهما السلام حدثني ابي ان الله عز وجل قبض
قبضة من تراب التربة التي خلق منها آدم عليه السلام فصب عليها الماء العذب الفرات ثم تركها اربعين صباحا ثم صب عليها
الماء المالح الاجاج فتركها اربعين صباحا فلما اختمرت الطينة اخذها فعركها عركا شديدا فخرجوا كالذر من يمينه وشماله
وامرهم جميعا ان يقعوا في النار فدخل اصحاب اليمين فصارت عليهم بردا وسلاما وابى اصحاب الشمال ان يدخلوها وايضا
باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله جل وعز لما اراد ان يخلق آدم عليه السلام ارسل الماء على الطين ثم قبض قبضة
فعركها ثم فرقها فرقتين بيده ثم ذرأهم فاذا هم يدبون ثم رفع لهم نارا فامر اهل الشمال ان يدخلوها فذهبوا اليها فهابوها
ولم يدخلوها ثم امر اهل اليمين ان يدخلوها فذهبوا فدخلوها فامر الله جل وعز النار فكانت عليهم بردا وسلاما فلما رأى اهل
الشمال ذلك قالوا ربنا اقلنا فاقالهم ثم قال لهم ادخلوها فذهبوا فقاموا عليها ولم يدخلوها فاعادهم طينا وخلق منها آدم عليه السلام
وقال ابو عبد الله عليه السلام فلن يستطيع هؤلاء ان يكونوا من هؤلاء ولا هؤلاء ان يكونوا من هؤلاء قال فيرون ان رسول الله صلى الله
عليه وآله اول من دخل تلك النار فذلك قوله عز وجل قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين وايضا باسناده عن حبيب السجستاني
قال سمعت ابا جعفر عليهما السلام يقول ان الله عز وجل لما اخرج ذرية آدم عليه السلام من ظهره ليأخذ عليهم الميثاق بالربوبية له و
بالنبوة لكل نبي فكان من اخذ له عليهم الميثاق بنبوته محمد بن عبد الله وايضا باسناده عن صالح بن سهل عن ابي عبد الله
عليه السلام ان بعض قريش قال لرسول الله صلى الله عليه وآله باي شيء سبقت الانبياء وانت بعثت آخرهم وخاتمهم
فقال اني كنت اول من آمن بربي واول من اجاب حيث اخذ الله عز وجل ميثاق النبيين واشهدهم على انفسهم الست بربكم
فكنت انا اول نبي قال بلى فسبقتهم بالاقرار بالله عز وجل وايضا باسناده عن عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام جعلت فداك اني لارى بعض اصحابنا يعتريه النزق والحدة والطيش فاغتم لذلك غما شديدا وارى من
خالفنا فاراه حسن السمت قال لا تقل حسن السمت فان السمت سمت الطريق ولكن قل حسن السيماء فان الله عز وجل يقول
سيماهم في وجوههم قال قلت فاراه حسن السيماء وله وقار فاغتم لذلك فقال لا تغتم لما رأيت من نزق اصحابك ولما رأيت من حسن
سيماء من خالفك ان الله تبارك وتعالى لما اراد ان يخلق آدم خلق تلك الطينتين ثم فرقهما فرقتين فقال لاصحاب اليمين
كونوا خلقا باذني فكانوا خلقا بمنزلة الذر يسعى وقال لاهل الشمال كونوا خلقا باذني فكانوا خلقا بمنزلة الذر يدرج ثم رفع لهم نارا
فقال ادخلوها باذني فدخلوها فكان اول من دخلها محمد صلى الله عليه وآله ثم اتبعه اولوا العزم من الرسل واوصياؤهم و
اتباعهم ثم قال لاصحاب الشمال ادخلوها باذني فقالوا ربنا خلقتنا لتحرقنا فعصوا فقال لاصحاب اليمين اخرجوا باذني من النار
فخرجوا لم تكلم النار منهم كلما ولم تؤثر فيهم اثرا فلما رآهم اصحاب الشمال قالوا ربنا نرى اصحابنا قد سلموا فاقلنا ومرنا بالدخول قال
قد اقلتكم فادخلوها فلما دنوا واصابهم الوهج رجعوا فقالوا يا ربنا لا صبر لنا على الاحتراق فعصوا فامرهم بالدخول ثلاثا كل ذلك
يعصون ويرجعون وامر اولئك ثلاثا كل ذلك يطيعون ويخرجون فقال لهم كونوا طينا باذني فخلق منه آدم عليه السلام

من كان من هؤلاء لا يكون من هؤلاء ومن كان من هؤلاء لا يكون من هؤلاء وما رأيت من نزق اصحابك وخلقهم فمما اصابهم من لطخ اصحاب
الشمال وما رأيت من حسن سيماء من خالفكم ووقارهم فمما اصابهم من لطخ اصحاب اليمين وباسناده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله كيف
اجابوا وهم ذر قال جعل فيهم ما اذا سألهم اجابوه يعني في الميثاق وفي تفسير علي بن ابراهيم باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم
ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قلت معاينة كان هذا قال نعم فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه ولولا ذلك لم يدر احد من خالقه
ورازقه فمنهم من اقر بلسانه في الذر ولم يؤمن بقلبه فقال الله فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل وفي البصائر عنه عليه السلام وفي العلل باسناده
عن ابي عبد الله عليه السلام قال لما اراد الله عز وجل ان يخلق الخلق خلقهم ونشرهم بين يديه ثم قال لهم من ربكم فاول من نطق
رسول الله صلى الله عليه وآله وامير المؤمنين والائمة صلوات الله عليهم اجمعين فقالوا انت ربنا فحملهم العلم والدين ثم قال للملائكة
هؤلاء حملة ديني وعلمي وامنائي في خلقي وهم المسئولون ثم قال لبني آدم اقروا لله بالربوبية ولهؤلاء النفر بالطاعة والولاية فقالوا
نعم ربنا اقررنا فقال جل جلاله للملائكة اشهدوا فقالت الملائكة شهدنا على ان لا يقولوا غدا انا كنا عن هذا غافلين او يقولوا انما
اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون يا داود ولايتنا مؤكدة عليهم في الميثاق وايضا فيه باسناده عن
ابي جعفر عليهما السلام قال ان الله عز وجل خلق الخلق فخلق من احب مما احب وكان ما احب ان خلقه من طينة الجنة وخلق
من ابغض مما ابغض وكان ما ابغض ان خلقه من طينة النار ثم بعثهم في الظلال فقلت واي شيء الظلال فقال الم تر الى ظلك
في الشمس شيء وليس بشيء ثم بعث فيهم النبيين فدعوهم الى الاقرار بالله وهو قوله عز وجل ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن
الله ثم دعوهم الى الاقرار بالنبيين فانكر بعض واقر بعض ثم دعوهم الى ولايتنا فاقر بها والله من احب وانكرها من ابغض وهو قوله عز وجل
ما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل ثم قال ابو جعفر عليه السلام كان التكذيب ثم وايضا فيه باسناده عن عبد الله بن سنان قال بينا نحن في الطواف اذ مر رجل
من آل عمر فاخذ بيده رجل فاستلم الحجر فانتهره واغلظ له وقال له بطل حجك ان الذي تستلمه حجر لا يضر ولا ينفع فقلت لابي عبد الله
جعلت فداك اما سمعت قول العمري لهذا الذي استلم الحجر فاصابه ما اصابه فقال وما الذي قال قلت قال له يا عبد الله بطل حجك ثم
انما هو حجر لا يضر ولا ينفع فقال ابو عبد الله عليه السلام كذب ثم كذب ثم كذب ان للحجر لسانا ذلقا يوم القيامة يشهد لمن وافاه بالموافاة ثم قال ان الله تعالى لما خلق السموات
والارض خلق بحرين بحرا عذبا وبحرا اجاجا فخلق تربة آدم من البحر العذب وشن عليها من البحر الاجاج ثم جبل آدم فعرك عرك الاديم فتركه ما شاء الله فلما اراد
ان ينفخ فيه الروح اقامه شبحا فقبض قبضة من كتفه الايمن فخرجوا كالذر فقال هؤلاء الى الجنة وقبض قبضة من كتفه الايسر فقال هؤلاء الى النار فانطق الله اصحاب اليمين
واصحاب اليسار فقال اصحاب اليسار يا رب لم خلقت لنا النار ولم تبين لنا ولم تبعث الينا رسولا فقال الله عز وجل لهم ذلك لعلمي بما انتم صائرون اليه واني سابتليكم فامر الله النار فاسعرت
ثم قال لهم تقحموا جميعا في النار فاني اجعلها عليكم بردا وسلاما فقالوا يا رب انما سألناك لاي شيء جعلتها لنا هربا منها ولو امرت اصحاب اليمين ما دخلوا
فامر الله عز وجل النار فاسعرت ثم قال لاصحاب اليمين تقحموا جميعا في النار فتقحموا جميعا فكانت عليهم بردا وسلاما فقال
لهم جميعا الست بربكم قال اصحاب اليمين بلى طوعا وقال اصحاب الشمال بلى كرها فاخذ منهم ميثاقهم واشهدهم على انفسهم قال
وكان الحجر في الجنة فاخرجه الله عز وجل فالتقم الميثاق من الخلق كلهم فذلك قوله عز وجل وله اسلم من في السموات والارض طوعا
وكرها واليه ترجعون فلما اسكن الله عز وجل آدم وعصى وهبط آدم على الصفا فمكث ما شاء الله ثم رآه في البيت فعرفه وعرف ميثاقه
وذكره فجاء اليه مسرعا فاكب عليه وبكى عليه اربعين صباحا تائبا من خطيئته ونادما على نقض ميثاقه قال فمن اجل ذلك
امرهم ان يقولوا اذا استلموا الحجر اماني اديتها وميثاقي تعاهدته لتشهد لي بالموافاة يوم القيامة والى غير ذلك من امثال تلك الاخبار باسنادها
كثيرة جدا فلا وجه عندي للعدول عن ظواهرها مع عدم قيام الدليل القطعي على امتناع مضمونها وقد عرفت ان كل ما ذكر
هؤلاء الاعلام من الوجوه العقلية على الامتناع ضعيف مقدوح

الفصل السابع عشر في الآجال

قال الله تعالى في الانعام هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ثم انتم تمترون وقال في العنكبوت ولولا اجل مسمى

لجاءهم العذاب ولياتينهم بغتة وهم لا يشعرون وفی طه ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما واجل مسمى قال مولانا الطبرسی
فی قوله ثم قضی اجلا ای كتب وقدر اجلا واجل مسمى عنده فيه اقوال احدها انه مضی
بالاجلين احسن الحيوة الى الموت والاجل الموت الى البعث وروی عن ابن عباس قال قضی اجلا من مولده
الى مماته واجل مسمى عنده من الممات الى البعث واذا كان غير صالح واصل يقضه الله من اجل الحيوة وزاد فی اجل البعث قال ذلك قوله وما يعمر من معمر
ولا ينقص من عمره الا فی كتاب وثانيها انه الاجل الذی يحيا اهل الدنيا الى ان يموتوا واجل مسمى عنده يعنی الاخرة لانها اجل ممدود دائم لا اخر له وثالثها
ان اجلا يعنی به اجل من مضی من الخلق واجل مسمى عنده يعنی به اجل الباقين ورابعها ان قوله قضی اجلا يعنی به النوم يقبض الروح فيه ثم يرجع عند اليقظة
والاجل المسمى هو اجل الموت والاصل فی الاجل هو الوقت فاجل الحيوة هو الوقت الذی يكون فيه الحيوة واجل الموت والقتل هو الوقت الذی
يحدث فيه الموت او القتل وما يعلم الله ان المكلف يعيش اليه يوم يقتل لا يسمى اجلا حقيقة ويجوز ان يسمى ذلك مجازا او ما
جاء فی الاخبار من ان صلة الرحم تزيد فی العمر والصدقة تزيد فی الاجل وان الله تعالى زاد فی اجل قوم يونس وما اشبه ذلك فلا مانع
من ذلك واعلم رحمك الله تعالى قد ورد فی بعض الاحاديث فی تفسير الاجل المسمى ان الاجل المسمى عبارة عن الاجل الذی لا يقع فيه
التغير منها ما فی تفسير العياشی باسناده عن مسعدة بن صدقة عن ابی عبد الله عليه السلام فی قوله ثم قضی اجلا واجل مسمى عنده قال
الاجل الذی غير مسمى موقوف يقدم منه ما شاء او يؤخر منه ما شاء واما الاجل المسمى فهو الذی ينزل مما يريد ان يكون من ليلة
القدر الى مثلها فذلك قول الله اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وايضا فيه عن حمران بن اعين عن ابی عبد الله
قال سألته عن قول الله ثم قضی اجلا واجل مسمى عنده قال المسمى ما سمی لملك الموت فی تلك الليلة وهو الذی قال الله اذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون وهو الذی سمی لملك ليلة القدر والاخر له فيه المشية ان شاء قدمه وان شاء اخره وهو المبهم من قوله نعم ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم
ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم الى اجل مسمى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وقوله تعالى
لولا اجل مسمى لجاءهم العذاب ولياتينهم بغتة وهم لا يشعرون وقوله تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضی الامر
بينهم وقوله تعالى يؤخركم الى اجل مسمى ان اجل الله اذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون وورد فی بعض اخبار ان الاجل الذی
يقع فيه التغير هو مسمى بالاجل المسمى منها ما فی التفسير علی بن ابراهيم عن ابی عبد الله عليه السلام قال الاجل المقضی
هو المحتوم الذی قضاه الله وحتمه والمسمى هو الذی فيه البداء يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء والمحتوم ليس فيه تقديم ولا تاخير
وما فی تفسير العياشی عن حصين عن ابی عبد الله ع فی قوله قضی اجلا واجل مسمى عنده قال الاجل الاولى هو الذی نبذه الى
الملائكة والرسل والانبياء والاجل المسمى عنده هو الذی ستره عن الخلائق ولعل بناء هذا الاختلاف الاختلاف فی
معنى المسمى فانه قد يعنی بالاجل المسمى انه اجل بمجرد كونه بحيث يصدق عليه اسم الاجل ولو مجازا وهو ليس بالاجل الحقيقی
فان الاجل الحقيقی هو وقت الموت الذی يقع الموت فيه لا محالة وقد يعنی بانه اجل مسمى باعتبار تسمية الله تعالى
بالاجل لدى الانبياء والملائكة وقد نبذه اليهم والله يعلم بالجملة حال الاجل على مذهب الامامية كحال ساير ما يجری فيه
البداء كما عرفت فيما قيل فی كتاب التوحيد وقد عرفت ثمة حقيقة ما نعنی بالبداء وانه لا تغير فی علم الله تعالى ولا يجوز
تخلف معلوماته تعالى عن علمه تعالى بوجه لكن لا على وجه تاثير العلم فيه والبداء انما هو بالنسبة الى بعض الالواح
وشبه ذلك مع لا شك ان اجل زيد واجب التحقق والوقوع مطابقا لعلمه تعالى به ای يقع لما علمه الله تعالى
والزيادة والنقصة بحسب الصدقة والصلة وعدمهما مثلا فی الاجل بحسب بعض الالواح ونحو ذلك كما
عرفت بحمد الله تعالى على اتم توضيح وبيان والمصالح المودعة فی القول بذلك وانقدح من ههنا ان الموت الذی
حصل لزيد مثلا بسبب قتل عمرو اياه لما كان معلوما للبارى تعالى من الازل كان واجب الوقوع على الوجه المخصوص من

والتخلف عنه محال لكن لا على وجه يكون العلم موثرا فی ذلك الوجوب بل لكن الواقع كان فی نفسه بالنسبة الى
اسبابه منها فعل القاتل وايجابه اياه الى نفسه باختياره واجبا فتعلق العلم به كذلك تابع لذلك الوجوب والامتناع مزيد
الامتناع ولو فرضنا فرضا محالا عدم قتل عمرو اياه جاز عند العقل ان يموت فی ذلك الوقت بسبب اخر او لا يموت والعلم
بالتعيين عند الله تعالى والفرق بين العلمين فی ذينك الموضعين انه وقوع اجل زيد بسبب قتل عمرو ولنا علم ان
الله تعالى كان عالما بموته بسبب قتل عمرو اياه بخلاف هذا الموضع فان عدم قتل عمرو اياه تقدير محض لم يقع حتى استرسلنا ان زيدا مع عدم قتل عمرو اياه علم الله
تعالى بتعيين حاله وانكار يجب نفس الامر علمه تعالى به حاصلا بالتعيين واذا اتضح لك مختارنا معاشر الامامية فی هذا المقام فنذكر كلام ابن ابی الحديد المعتزلی فی شرحه
لنهج البلاغة المتضمن لبيان اختلاف المذاهب فی ذلك ومستمسكهم فانه كافل لذلك قال ابن ابی الحديد فی تضاعيف شرح قوله من المكتوم المصون ان علی من الله جنة حصينة
فاذا جاء يومی انفرجت عنی واسلمتنی فحينئذ لا يطيش السهم ولا يبرأ الكلم تختلف الناس فی الاجال فقالت الفلاسفة والاطباء الاجل ضربان لا حد من الحيوان
كله لا من البشر ولا من غيره والموت عندهم على ضربين قسری وطبعی فالقسری الموت بعارض طارد
اما من خارج الجسد كالمتردی من علو والغريق والمقتول ونحو ذلك او من داخل الجسد كما يعرض من الامراض القاتلة مثل
السل والاستسقاء والبرسام ونحو ذلك والموت الطبيعی ما يكون بوقوف القوة الغاذية التی تورد على البدن بدل ما يتحلل منه وهذه
هی القوة المستخدمة للقوى الاربع الجاذبة والدافعة والماسكة والهاضمة والبدن لا يزال فی التحلل دائما من الحركات الخارجية من الافكار
والهموم وملاقاة الشمس والريح والعوارض الطارية ومن الجوع والعطش والقوة الغاذية تورد على البدن عوض الاجزاء المتحللة
تتصرف فيها فی الغذاءات المتناولة باستخدام القوى الاربعة المذكورة ومنتهى هذه القوة فی الاعم الاغلب للانسان مائة وعشرون سنة
وقد نقلت فی بعض كتب الحكماء انها تبقى مائة وستين سنة لا تبعد وهولاء لا يبرؤن من بقاء المعمرين فاما اهل الملل فيصدقون
ذلك واختلف المتكلمون فی الاجال فقالت المعتزلة ينبغی اولا ان نحقق مفهوم قولنا اجل ليكون البحث فی التصديق بعد تحقق التصور
فالاجل عندنا هو الوقت الذی يعلم الله تعالى ان حيوة ذلك الانسان والحيوان تبطل فيه كما ان اجل الدين هو الوقت الذی يحل
فيه فاذا سأل السائل فقال هل للناس اجال مضروبة قلنا له ما تعنی بذلك اتريد هل يعلم الله تعالى الاوقات التی تبطل فيها حيوة الناس
ام تريد بذلك ان الله هل يريد بطلان حيوة كل حی فی الوقت الذی بطلت حيوته فيه فان قال عنيت الاول قيل له نعم للناس اجال
مضروبة يعنی معلومة فان الله تعالى عالم بكل شیء وان قال عنيت الثانی قلنا لا يجوز عندنا اطلاق القول بذلك لانه قد تبطل حيوة
نبی او ولی بقتل ظالم والبارى تعالى لا يريد عندنا ذلك فان قيل فهل تقولون ان كل حيوان يموت وتبطل حيوته باجله قيل نعم
لان الله تعالى قد علم الوقت الذی تبطل حيوته فيه فليس تبطل حيوته الا فی ذلك الوقت لا لان العلم ساق الى ذلك بل انما تبطل حيوته بالامر
الذی يقتضی بطلانه والله تعالى يعلم الاشياء على ما هی عليه فان بطلت حيوته بقتل ظالم فذلك جور وظلم وان بطلت حيوته من قبل الله
تعالى فذلك حكمة وصواب وقد يكون ذلك لطفا لبعض المكلفين واختلف الناس لو لم يقتل المقتول هل كان يجوز ان يبقى الله تعالى
فقطع الشيخ ابو الهذيل على موته لو لم يقتله القاتل واليه ذهب الكرامية قال محمد بن الهيصم مذهبنا ان الله تعالى قد اجل لكل نفس
اجلا لن ينقضی عمره دون بلوغه ولا يتاخر عنه ومعنى الاجل هو الوقت الذی علم الله تعالى ان الانسان يموت فيه وكتب ذلك فی
اللوح المحفوظ وليس يجوز ان يكون الله تعالى قد اجل له اجلا ثم يقتل قبل بلوغه او يخترم دونه ولا ان يتاخر عما اجل له ليس على معنى
ان القاتل مضطر الى قتله حتى لا يمكنه الامتناع منه بل هو قادر على ان يمتنع من قتله ولكن لا يمتنع منه او كان المعلوم انه
يقتله لاجل معين وكتب ذلك عليه ولو توهمنا فی التقدير انه لو لم يمتنع من قتله لكان الانسان يموت لاجل ذلك لانهما امران
موجلان باجل واحد احدهما قتل القاتل اياه والثانی تقدم مدة عمره وحلول الموت به فلو قدرنا امتناع القاتل من قتله لكان
لا يجب بذلك ان لا يقع الموجل الثانی الذی هو حلول الموت بل كان يجب ان يموت باجله قال وبيان ذلك من كتاب الله تعالى

توبیخاً لمنافقین علی قولهم ولو کانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فقال تعالی لهم قل فادرؤا عن انفسکم الموت ان کنتم صادقین فدل علی انهم لو تجنبوا مضارع القتل لم یکونوا لیدرؤا بذلک الموت عن انفسهم وقال الاشعریة والجهمیة والجبریة کافة انها اجال مضروبة محدودة واذا حل الاجل وکان فی المعلوم الا بعض الناس یقتله وجب منه وقوع القتل لا محالة ولیس یقدر القاتل علی الامتناع من قتله وتقدیر انتفاء القتل لیقال کیف یکون الحال تقدیر من محال کتقدیر عدم القدیم واثبات الشریک وتقدیر الامور المستحیلة هذا خلف من القول وقال قوم من اصحابنا البغدادیین بالقطع علی حیوته لو لم یقتله القاتل وهکذا عکس مذهب ابی الهذیل العلاف ومن وافقه وقالوا لو کان المقتول فی ذلک الوقت لو لم یقتله القاتل لکان القاتل غیر مسیء الیه اذ لم یفوت علیه حیوة لو لم یبطلها لبقیت ولما استحق القود ولکان ذابح الشاة بغیر اذن مالکها وقد احسن الی مالکها اذ لو لم یذبحها لماتت فلم یکن منتفع بلحمها او قالوا والذی یحتج به من کونهما موجلین باجل واحد فلو قدرنا انتفاء احد الامرین فی ذلک الوقت لم یجب انتفاء آخر لیس بشیء لان احدهما علة للاخر فاذا قدرنا انتفاء العلة وجب ان یتبع ذلک فی التقدیر انتفاء المعلول فالعلة قتل القاتل والمعلول بطلان الحیوة وانما کان یتم ویصح ما ذکروه لو لم یکن بین الامرین علاقة العلیة والمعلولیة قالوا والایة التی تعلقوا بها لا یدل علی قولهم لانه تعالی لم ینکر ذلک القول انکار لحاکما بانهم لو لم یقتلوا لماتوا بل قال کل حی میت ای لا بد من الموت اما معجلا اما موجلا قالوا فاذا قال لنا قائل اذا قلتم انه لا یبقی لو لم یقتله القاتل البتة تکونون قد قلتم ان القاتل قد قطع علیه اجله قلنا انما یکون قاطعا علیه اجله لو قتله قبل الوقت الذی علم الله تعالی ان حیوته تبطل فیه ولیس الامر کذلک لان الوقت الذی علم الله ان حیوته تبطل فیه هو الوقت الذی قتل فیه القاتل ولو لم یقتله القاتل قبل ذلک فیکون قد قطع علیه اجله قالوا فان قال لنا فهل تقولون قطع علیه عمره قلنا ان الزمان الذی کان یعیش فیه لو لم یقتله القاتل لا یسمی عمرا الا علی طریق المجاز باعتبار التقدیر ولسنا نطلق ذلک الا مقیدا لئلا یتوهم وانما یقول انما یقطع علی انه لو لم یقتل لم یمت ولا یطلق غیر ذلک وقال قدماء الشیعة الاجال تزید وتنقص ومعنی الاجل الوقت الذی علم الله تعالی الانسان یموت فیه ان لم یقتل قبل ذلک او لم یفعل فعلا یستحق علیه الزیادة والنقیصة فی عمره قالوا وربما یقتل الانسان الذی ضرب له من الاجل خمسین سنة وهو ابن عشرین سنة وانما یفعل من الافعال ما یستحق الزیادة فیبلغ مائة سنة او یستحق به نقیصة فیموت وهو ابن ثلثین سنة قالوا فمما یقتضی الزیادة صلة الرحم ومما یقتضی النقیصة الزنا وعقوق الوالدین وتعلقوا بقوله تعالی وما یعمر من معمر ولا ینقص من عمره الا فی کتاب وبما قال قوم منهم ان الله تعالی یضرب الاجل لزید خمسین سنة ثم یرجع عن ذلک فیما بعد فیجعله اربعین او ستین او ما یشاء وبنوه علی قولهم فی البداء وقال اصحابنا هذا یوجب ان یکون الله تعالی قد اجل الاجال علی التخمین دون التحقیق حیث اجل لزید خمسین فقتل بعشرین وافسدوا ان الله تعالی لعلم الشیء بشرط وان یبدو له فیما یقضائه بقدرته بما هو مشهور فی کتبهم وقالوا فی الایة ان المراد بها ان ینقص سبحانه بعض الناس عن مقدار اجل المعمر بان یکون انقص منه عمرا لیس انه ینقص من عمر ذلک المعمر فاما شیخنا ابو علی وابو هاشم فتوقفا فی هذه المسئلة فی العمل وقالا لا یجوز ان یبقی لو لم یقتل ویجوز ان یموت وقالا لان حیوته وموته مقدوران لله عز وجل ولیس فی ذلک حیوة للمقتول ما یدل علی قدر احد منهما ولا الشرع ما یدل علی حصول احد منهما فوجب الشک فیهما ولا دلیل یدل علی احد منهما قالوا فاما احتجاج القائلین علی موته فقد ظهر فساده بما حکی من ابی الهذیل عنه قالوا ومما یدل علی بطلان من الکتاب العزیز فی قوله تعالی ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب فحکم سبحانه بان فی القصاص ما یزجر القاتل عن القتل فیه حیوة المقتول ولو کان المقتول یموت لو لم یقتله القاتل ما کان فی اتیان القصاص حیوة قالوا واما احتجاج البغدادیین علی القطع علی حیوته بما حکی عنهم فلا حجة فیه واما الزام القاتل القود والغرامة فلانا غیر قاطعین علی حیوة المقتول لو لم یقتل بل یجوز ان یبقی ویجب علینا ان نظن لان الظاهر من حال الحیوان الصحیح ان لا یموت فی ساعة ولا بعد ساعة وساعات فنحن نلزم القاتل القود والغرامة لان الظاهر انه ابطل ما لم یبطله لبقی وایضا فموت المقتول لو لم یقتله القاتل لا یخرج القاتل من کونه مسیئا لانه هو

لانه هو الذی تولی ابطال الحیوة الاتری ان زیدا لو قتل عمروا لکان مسیئا الیه وان کان المعلوم انه لو لم یقتله لقتله خالد فی ذلک الوقت وایضا فلو لم یقتل القاتل المقتول ولم یذبح الشاة حتی ماتا لکان یستحق المقتول ومالک الشاة من الاعواض علی الباری سبحانه اکثر مما یستحقانه علی القاتل والذابح فقد اساء القاتل والذابح حیث فوتا علی المقتول ومالک الشاة زیادة الاعواض واما شیخنا ابو الحسین فاختار الشک ایضا فی الامرین الا فی صورة واحدة فانه قطع فیها علی دوام الحیوة وهی ان الظالم قد یقتل فی الوقت الواحد الالوف الکثیرة فی المکان الواحد ولم تجر العادة بموت مثلهم فی حالة واحدة فی المکان الواحد واتفاق ذلک نقض فی العادة وذلک لا یجوز وقال لیس یمتنع ان یقال فی مثل هؤلاء انه یقطع علی ان جمیعهم ما کانوا یموتون فی ذلک الوقت لو لم یقتلهم القاتل لکان الوقت وقتا لا یجوز انتقاض العادات فیه ولکن یجوز ان یموت بعضهم دون بعض لانه لیس فی موت الواحد والاثنین فی وقت واحد فی مکان واحد نقض عادة ولا یمتنع هذا الغرض من موتهم باجمعهم فی زمان نبی من الانبیاء وقد ذکرت فی کتب المبسوطة وهذا الباب من علم الکلام ما لیس هذا الشرح موضوعا لاستقصائه انتهی کلامه اقول ما نقل فی مذهب الشیعة فی باب الاجل فیدل علی جهله بمذهب الشیعة او التجاهل والعناد ومذهبهم علی التحقیق وعلی اصولهم کما اتضح لک فی مبحث البداء هو ما ذکرناه دون ما زعم هو فان اهل البیت ادری بما فی البیت

الفصل الثامن عشر فی الرزق

قالت الاشاعرة الرزق فی الاصل مصدر سمی به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالی الی الحیوان فانتفع به وبلفظ اخر کلما انتفع به حی سواء کان بالتغذی او بغیره مباحا کان او لا فیدخل رزق الانسان والدواب وغیرهما من الماکول وغیره ویخرج ما لم ینتفع به وان کان المتمکن للانتفاع لانه یقال فیمن ملک شیئا وتمکن من الانتفاع ولم ینتفع به ان ذلک لم یصر رزقا له وعلی هذا یصح ان کل واحد یستوفی رزقه ولا یاکل احد رزق غیره ولا الغیر رزقه اقول یخالف هذا التفسیر قوله تعالی ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فی الارض ولکن ینزل بقدر ما یشاء انه بعباده خبیر بصیر وقوله تعالی وفی السماء رزقکم وما توعدون وقوله تعالی والله یرزق من یشاء بغیر حساب وقوله تعالی وکاین من دابة لا تحمل رزقها الله یرزقها وایاکم وهو السمیع العلیم فانه لا یمکن انزال ما ینتفع به الحیوان بالفعل من السماء لان نزوله فی السماء کونه محمولا علی الدابة ونحو ذلک وخص بعض الاشاعرة بما یربی به الحیوان من الاغذیة والاشربة ویرد علیه قولهم اللهم ارزقنی علما نافعا وولدا صالحا وایضا یلزم ان لا یکون الحیوان الذی تولد ثم مات ولم یاکل بعد مرزوقا والله تعالی اما قولهم کل احد یستوفی رزقه ولا یاکل احد رزق غیره فلیس مما یرهن علیه بدلیل العقل والنقل وعلی تقدیر التسلیم فلعل المراد من الرزق هنا بقرینة الاضافة هو ما انتفع به بالفعل مجازا وقالت المعتزلة الرزق ای المرزوق کلما صح به الانتفاع للحیوان بالتغذی او غیره ولا یترتب علیه الاثم والداعی لهم الی هذا التفسیر هو امثال تلک الایات المسطورة مع ضمیمة ان الرزق مستند الی الله تعالی بدلیل انه تعالی هو الرزاق والرزاق الرازق والحرام او القبیح لا یصلح ان یسند الیه تعالی کما مر واتضح سابقا وان الذی تغذی فی تمام العمر بالحرام فهو مرزوق لا محالة وهو لا یتصور الا بان یکون الرزق اعم من المغتذی شاملا لامثال النسیم والهواء ایضا وایضا الداعی لهم الی ذلک ما روی الشیخ الکلینی عن ابی حمزة الثمالی عن ابی جعفر علیهما السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه واله فی حجة الوداع الا ان الروح الامین نفث فی روعی انه لا تموت نفس حتی تستکمل رزقها فاتقوا الله واجملوا فی الطلب ولا یحملنکم استبطاء شیء من الرزق ان تطلبوه بشیء من معصیة الله فان الله تعالی قسم الارزاق بین خلقه حلالا ولم یقسمها حراما فمن اتقی الله وصبر اتاه رزقه من حله ومن هتک حجاب ستر الله تعالی واخذه من غیر حله قص به من رزقه الحلال وحوسب علیه وفیه بحث و ایضا قوله تعالی ومما رزقناهم ینفقون فان المدح علی انفاق الحرام لا یتصور وفیه ایضا والاشاعرة تمسکوا بما روی عن صفوان بن امیة قال کنا عند رسول الله صلی الله علیه واله اذ جاء عمرو بن قرة فقال یا رسول الله ان الله کتب علی الشقوة فلا ارانی ارزق الا من دفی بکفی فادن فی الغناء من غیر فاحشة فقال صلی الله علیه واله لا اذن لک ولا کرامة ولا نعمة ای عدو الله لقد رزقک الله طیبا فاخترت

ما حرم الله عليك من خزائنه مكانا احل الله لك مرحلا له واما الذ لو قلت بعد هذه المقالة ضربتك ضربا وجميعلوا اجاب المعتزلة بطعن السند
او لا بتاويله ثانيا بان سياق الكلام يقتضي بقا فاخترت ما حرم الله عليك من حرامه مكان ما احل الله لك من حلاله وانما قال من رزقه مكان حلاله لما طلق على الحرام
اسم الرزق تشاكلة فهو مثل وامكروا مكر الله وقوله لقد رزقك الله والتحقيق عندي ان الرزق بمعنى المرزوق لا يتصف بالحل والحرام لان المرزوق وليس فعلا للعباد
حتى يتصف به وليس الرزق فعل الله تع لا هو عين خلقه وايجاده فلا يتصف بالقبح والحسن ايضا فانقسام الرزق الى الحلال والحرام على سبيل المسامحة والحق
هو ان الله تع خلق الرزق وجعل سبلا لتحصيله فهو تع رازق بمعنى خالق بمعنى جاعل السبيل لتحصيله فمن تصرف في رزقه من غير سبيله فهو مرزوق بمعنى
ان رزقه تعالى قد وصل اليه وهو انتفع به وان صار اثما لله تعالى وتصرف في ملكه بدون اذنه ومن تصرف في رزقه تعالى على الوجه المشروع
فهو مرزوق قد رزقه الله تع واجازه بالانتفاع به ورضي عنه وهو المعنى من قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون والظاهر ان هذا هو الذي
يساعد العقل والنقل اما ما قال الفريقان فهو بالاعراض حقيق ولقد اجاد ما قال مولانا المجلسي في البحار اقول وان كان المراد بقولهم ان
الاشاعرة رزقهم الله الحرام انه خلقه ومكنه من التصرف فيه فلا نزاع في ان الله رزقهم بهذا المعنى وان كان للمعنى انه اوثق
في انعالهم وتصرفهم في الحرام فهذا انما يستقيم على اصلهم الذي ثبت بطلانه وان كان الرزق بمعنى التمكين وعدم المنع من
التصرف فيه بوجه فظاهر ان الحرام ليس برزق بهذا المعنى على مذهب من المذاهب وان كان المعنى انه قد صرفهم فيه باحد المعاني
التي مضت في القضاء والقدر او خذلهم ولم يمنعهم جبرا عن ذلك فبهذا المعنى يصدق انه رزقهم الحرام واما ظواهر الايات
والاخبار الواردة في ذلك فلا يريب عاقل في انها مصروفة الى الحلال كما اوما الى معناه سابقا انتهى

الفصل التاسع عشر

في السعر قال العلامة الحلي رحمه الله تعالى في شرحه على التجريد السعر هو تقدير العوض الذي يباع به
الشيء وليس هو الثمن ولا المثمن وهو ينقسم الى رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت
والمكان والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وانما اعتبرنا الزمان والمكان لانه لا يقال ان الثلج قد رخص
سعره في الشتاء عند نزوله لانه ليس اوان سعره ويجوز ان يقال رخص في الصيف اذا نقص سعره عما جرت عادته في
ذلك الوقت ولا يقال رخص سعره في الجبال التي تدوم نزوله فيها لانه ليست مكان بيعه ويجوز ان يقال رخص سعره في
البلاد التي اعتيد بيعه فيها واعلم ان كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر
رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلا وانعاما او لمصلحة دينية فيحصل الرخص
وقد يحصلان من قبلنا بان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلما او لاحتكار الناس او لمنع الطريق خوف الظلمة او بغير ذلك من
الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان على بيع السلعة برخص ظلما منه او يحملهم على بيع ما في ايديهم من جنس ذلك المتاع
فيحصل الرخص انتهى ونحو ذلك قال الشيخ الصدوق محمد بن بابويه رح في التوحيد ويؤيده مضافا الى بعض القواعد العدلية
ما رواه ابن بابويه باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام ومتى كان في المصر طعام غير ما يشتريه الواحد من الناس فجائز له
ان يلتمس لسلعته الفضل لانه اذا كان في المصر طعام غيره يسع الناس لم يغل الطعام لاجله وانما يغلو اذا اشترى الواحد
من الناس جميع ما يدخل المدينة قال ابن بابويه بعد ذكر هذا الحديث وحديث اخر ولو كان الغلاء في هذا الموضع من
الله عز وجل لا بد من العبد على ما يفعله ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه واله الجالب مرزوق والمحتكر ملعون انتهى
ما قال ثم والاشاعرة قالوا المسعر هو الله تعالى بناء على اصلهم من انه لا مؤثر
في الوجود الا الله وقد عرفت ان الاصل فاسد فكذا المبني عليه وقد جاء في بعض الاخبار
ما يدل على ان المسعر هو الله تعالى منها ما في الكافي باسناده
عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله وكل بالسعر ملكا فلن يغلو من قلة ولا يرخص من كثرة وما فيها ايضا باسناده

عن علي بن الحسين عليه السلام قال ان الله عز وجل وكل ملكا بالسعر يدبره بامره والمعنى ان اكثر اسبابها راجعة الى قدرة الله تعالى
او ان الله تعالى لما لم يصرف العباد عما يختار ونه من ذلك مع ما يحدث في نفوسهم من كثرة رغباتهم او غناهم بحسب المصالح فكانهما
وقعا بارادته تعالى والله يعلم

الفصل العشرون

في حال ولد الزنا وعلة عذاب الاستيصال اعلم ان المشهور
بين الامامية ان ولد الزنا كسائر الناس مكلف باصول الدين وفروعه ويجري عليه احكام المسلمين مع اظهار الاسلام ويثاب على
الطاعات ويعاقب على المعاصي ويدل عليه ما في الكافي باسناده عن ابن ابي يعفور قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان ولد الزنا يستعمل
ان عمل خيرا جزي به وان عمل شرا جزي به وغير ذلك من القواعد العدلية ونسب الى الصدوق والسيد المرتضى وابن ادريس رحمهم الله
تعالى القول بكفره وان لم يظهره وهذا مخالف لاصول اهل العدل اذ لم يفعل باختياره ما يستحق به العقاب فيكون عذابه جورا وظلما والله
ليس بظلام للعبيد الا ان يقال ان كون العبد ولد زنا ليس علة لكفره بل كونه كافرا باختياره في علم الله تع علة لكونه ولد زنا
وفيه ان رواية عبد الله بن عجلان الاتية تدل على خلاف ذلك بالجملة الاظهر ان ولد الزنا لا يحكم بكفره ظاهرا ما دام لم يظهر منه ما يحكم
بسببه بكفره اما الاخبار الواردة الكثيرة الدالة الى ما عزي الى الصدوق والسيد المرتضى فهي اما محمولة على ان ولد الزنا لا يكون
الا كافرا باختياره وهذا مشكل في الصورة التي لا يظهر منه الا ملطابو الاسلام ودلالة الاخبار لم يصل الى حد يلزم ان هذا ولد الزنا
وان كان مظهرا للاسلام لكنه كافر بحسب الاعتقادات الباطنة واما ان يقال على طبق ما قال مولانا المجلسي ان ولد الزنا لا يدخل الجنة
لكن لا يعاقب في النار الا بعد ان يظهر منه ما يستحقه ومع فعل الطاعة وعدم ارتكاب ما يحبطه يثاب في النار على ذلك ولا يلزم
على الله ان يثيب الخلق في الجنة ويؤيد هذا ما في المحاسن باسناده عن ابي بكر قال كنا عند ابي عبد الله بن عجلان فقال عبد الله
مصارحل تعرف ما نعرف ويقال انه ولد الزنا فقال ما تقول فقلت ان ذلك ليقال ان كان ذلك كذلك بني له بيت في النار من صدر يرد عنه
وهج جهنم ويوتى برزقه وتلك الروايات المشار الى تاويلها كثيرة منها ما في المجالس وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام قال لو كان
احد من ولد الزنا نجى نجى سائح بني اسرائيل قال كان عابدا فقيل له ان ولد الزنا لا يطيب ابدا ولا يقبل الله منه عملا فخرج يسيح
بين الجبال ويقول ما ذنبي ولعل هذا القول منه كان مثل قول عبد الرحمن بن ملجم قبل ان يقتل امير المومنين عليه السلام
لم يظهر فيه ما استوجب خلود النار وايضا في المجالس وايضا في البحار نقلا عن بعض مصنفات الاصحاب عن زرارة قال سمعت
ابا جعفر عليه السلام يقول لا خير في ولد الزنا ولا في بشره ولا في شيء منه يعني ولد الزنا وامثال ذلك روايات اخر اما عذاب الاستيصال
فقد يتوهم فيه ايضا شائبة الجور وليس الامر كذلك كما وقع التصريح به في الروايات منها في العيون والعلل باسناده عن الهروي
عن الرضا عليه السلام قال قلت له لاي علة اغرق الله عز وجل الدنيا كلها في زمن نوح عليه السلام وفيهم الاطفال ومنهم من لا ذنب له
فقال عليه السلام ما كان فيهم الاطفال لان الله عز وجل اعقم اصلاب قوم نوح عليه السلام وارحام نسائهم اربعين عاما
فانقطع نسلهم فغرقوا ولا طفل فيهم وما كان الله عز وجل يهلك بعذابه من لا ذنب له واما الباقون من قوم نوح عليه السلام
فاغرقوا لتكذيبهم لنبي الله نوح عليه السلام وسائرهم اغرقوا برضاهم بتكذيب المكذبين ومن غاب عن امر ورضي به
كان كمن شهده واتاه وايضا في العلل عن ابان بن سدير قال قلت لابي جعفر عليهما السلام ارايت نوحا عليه السلام حين دعا
على قومه فقال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجرا كفارا
قال عليه السلام انه لا يعجب من بينهم ايضا قال قلت وكيف علم ذلك قال اوحى الله اليه ان لن يؤمن من قومك الا من
قد امن فعند هذا دعا عليهم بهذا الدعاء وذلك ان تقول يمكن ان في عذاب الاستيصال بالنسبة الى من لم يسبق منه ما يستحق به
الهلاك والعذاب مزيد الاجر واللطف بالنسبة الى الغير والله يعلم بالصواب

الفصل الحادي والعشرون

في حال الاطفال ومن لم يتم عليهم الحجة في الدنيا اظهر الاقوال للاصحاب وبعض الاخبار ان اطفال المومنين في الجنة

مع الاباء وعند حضرت سيدة نساء العالمين ونحو ذلك قال مولانا الطبرسي في تفسير قوله تعالى والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان
الحقنا بهم ذريتهم وما التناهم من عملهم من شيء يعني بالذرية اولادهم الصغار والكبار لان الكبار يتبعون الاباء بايمان منهم
والصغار يتبعون الاباء بايمان من الاباء فالولد يحكم له من الاسلام تبعا لوالده والمعنى انا نلحق الاولاد بالاباء في الجنة والدرجة
من اجل الاباء لتقر عين الاباء باجتماعهم معهم في الجنة كما كانت تقر بهم في الدنيا عن ابن عباس والضحاك وابن زيد وفي
رواية اخرى عن ابن عباس انهم البالغون الحقوا بدرجة ابائهم وان قصروا في اعمالهم تكرمة لابائهم واذا قيل كيف يلحقون
بهم في الثواب ولم يستحقوه فالجواب انهم يلحقون بهم في الجمع لا في الثواب والمرتبة وروى زاذان عن علي عليه السلام قال
قال رسول الله ص ان المؤمنين واولادهم في الجنة ثم قرء هذه الآية وروي عن الصادق عليه السلام قال اطفال المؤمنين يهدون
الى ابائهم يوم القيمة وما التناهم من عملهم من شيء اي لم ينقص الاباء من الثواب حين الحقنا بهم ذريتهم وفي تفسير علي بن ابراهيم
قوله تعالى والذين امنوا اتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم فانه حدثني ابي عن سليمان الديلمي عن ابي بصير عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ان اطفال شيعتنا من المؤمنين تربيهم فاطمة عليها السلام قوله الحقنا بهم ذريتهم قال يهدون الى ابائهم يوم
القيامة وقال علي بن ابراهيم في قوله وما التناهم من عملهم من شيء اي نقصناهم وفي الكافي باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام
في قول الله عز وجل والذين امنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم قال قصرت الابناء عن عمل الاباء فالحقوا الابناء بالاباء
لتقر بذلك اعينهم وفي الفقيه باسناده عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع اذا مات طفل من اطفال المؤمنين نادى مناد في
ملكوت السموات والارض الا ان فلان بن فلان قد مات فان كان مات والداه او احدهما او بعض اهل بيته من المؤمنين دفع
اليه يغذوه والا دفع الى فاطمة عليها السلام تغذوه حتى يقدم ابواه او احدهما او بعض اهل بيته فتدفعه اليه وايضا فيه
باسناده عنه عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى يدفع الى ابراهيم وسارة اطفال المؤمنين يغذوانهم بشجرة في الجنة لها اخلاف
كاخلاف البقر في قصر من الدر فاذا كان يوم القيامة البسوا وطيبوا واهدوا الى ابائهم فهم ملوك في الجنة مع ابائهم وهو
قول الله تعالى والذين امنوا واتبعتهم ذرياتهم بايمان الحقنا بهم ذرياتهم قال مولانا المجلسي يمكن الجمع بين الخبرين بان
بعضهم تربيه فاطمة عليها السلام وبعضهم ابراهيم وسارة عليهما السلام على اختلاف مراتب ابائهم وقد فوض فاطمة
اليهما اما اطفال الكفار فاكثر الاخبار يدل على انهم وكل من لم يتم الحجة عليهم في دار الدنيا يكلفون في دار الاخرة
ففي الخصال باسناده عن ابي جعفر عليهما السلام قال اذا كان يوم القيامة احتج الله عز وجل على خمسة على الطفل والذي
مات بين النبيين والذي ادرك النبي وهو لا يعقل والابله والمجنون الذي لا يعقل والاصم والابكم فكل واحد منهم يحتج
على الله عز وجل قال فيبعث الله تعالى اليهم رسولا فيؤجج لهم نارا فيقول لهم ربكم يامركم ان تثبوا فيها فمن وثب
فيها كانت عليه بردا وسلاما ومن عصى سيق الى النار وفي رواية اخرى عن زرارة قال سألت ابا جعفر عليهما السلام هل
سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الاطفال فقال قد سئل فقال الله اعلم بما كانوا عاملين ثم قال يا زرارة هل
تدري ما قوله الله اعلم بما كانوا عاملين قال لا قال لله عز وجل فيهم المشية انه اذا كان يوم القيامة واتى بالاطفال
والشيخ الكبير الذي قد ادرك السن ولم يعقل من الكبر والخرف والذي مات في الفترة بين النبيين والمجنون والابله الذي
لا يعقل فكل واحد يحتج على الله عز وجل فيبعث الله تعالى اليهم ملكا من الملائكة ويؤجج نارا
فيقول ان ربكم يامركم ان تثبوا فيها فمن وثب فيها كانت عليه بردا وسلاما ومن عصاه سيق الى النار ولفظ
الاطفال وان كان في هذه الروايات مطلقا لكن الروايات الاخر التي وردت بهذا المعنى تدل على ان تلك الاطفال
اطفال المشركين منها ما في التوحيد باسناده عن عبد الله بن سلام مولى رسول الله صلى الله عليه وآله قال سألت

سألت رسول الله صلى الله عليه وآله فقلت اخبرني ايعذب الله عز وجل خلقا بلا حجة قال معاذ الله قلت فاولاد المشركين في الجنة ام
في النار فقال الله تعالى اولى بهم انه اذا كان يوم القيمة وجمع الله عز وجل الخلائق لفصل القضاء ياتي باولاد المشركين فيقول لهم عبيدي وامائي من ربكم
وما دينكم وما اعمالكم قال فيقولون اللهم ربنا انت خلقتنا ولم نخلق شيئا وانت امتنا ولم نمت شيئا ولم تجعل لنا السنة ننطق بها ولا اسماعا نسمع بها
ولا كتابا نقرؤه ولا رسولا فنتبعه ولا علم لنا الا ما علمتنا قال فيقول لهم عز وجل عبيدي وامائي ان امرتكم امرا تفعلوه فيقولون السمع والطاعة لك يا ربنا قال
فيامر الله تعالى نارا يقال لها الفلق اشد شيء في نار جهنم عذابا فتخرج من مكانها سوداء مظلمة بالسلاسل والاغلال فيامرها الله تعالى ان تنفخ في وجوه الخلائق
نفخة فينفخ من شدة نفختها تنقطع السماء وتنطمس النجوم وتجمد البحار وتزول الجبال وتظلم الابصار
وتضع الحوامل حملها ويشيب الولدان من هولها يوم القيامة ثم يامر الله تعالى اطفال المشركين ان يلقوا انفسهم في
تلك النار فمن سبق له في علم الله تعالى ان يكون سعيدا القى نفسه فيها فكانت عليه بردا وسلاما كما كانت على ابراهيم عليه السلام
ومن سبق له في علم الله تعالى ان يكون شقيا امتنع فلم يلق نفسه في النار فيامر الله تعالى النار فتلتقطه لتركه امر الله وامتناعه من
الدخول فيها فيكون تبعا لابائه في نار جهنم وفي الكافي باسناده عن هشام عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عمن مات
في الفترة وعمن لم يدرك الحنث والمعتوه فقال يحتج الله عليهم يرفع لهم نارا فيقول لهم ادخلوها فمن دخلها كانت عليه بردا
وسلاما ومن ابى قال ها انتم قد امرتكم فعصيتموني قال الصدوق بعد ذكر هذه الاحاديث ان قوما من اصحاب الكلام ينكرون ذلك
ويقولون انه لا يجوز ان يكون في دار الجزاء تكليف ودار الجزاء للمؤمنين انما هي الجنة ودار الجزاء للكافرين انما هي النار وانما يكون هذا
التكليف من الله عز وجل في غير الجنة والنار فلا يكون كلفهم في دار الجزاء ثم يصيرهم الى الدار التي يستحقونها بطاعتهم او معصيتهم فلا وجه
لانكار ذلك ولا قوة الا بالله انتهى وقد ورد في بعض الاحاديث ان اطفال المشركين مع ابائهم في النار منها ما في الفقيه بسند صحيح عن
عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اولاد المشركين يموتون قبل ان يبلغوا الحنث قال كفار والله اعلم بما كانوا
عاملين يدخلون مداخل ابائهم وقال عليه السلام يؤجج لهم نار فقال لهم ادخلوها فان دخلوها كانت عليهم بردا
وسلاما وان ابوا قال لهم الله عز وجل هوذا انا قد امرتكم فعصيتموني فيامر الله عز وجل بهم الى النار وايضا فيه باسناده عن جعفر
بن محمد عن ابيه عليهم السلام قال قال علي عليه السلام اولاد المشركين مع ابائهم في النار واولاد المسلمين مع ابائهم في الجنة ولما
كانت تلك الاخبار على خلاف مقتضى العدالة فلذا ترى ذهب المتكلمون منا الى ان اطفال الكفار لا يدخلون النار وهم اما يدخلون
الجنة او يسكنون الاعراف قال الصدوق رحمه الله تعالى بعد ايراد امثال تلك الاخبار هذه الاخبار متفقة وليست بمختلفة و
اطفال المشركين والكفار مع ابائهم في النار لا يصيبهم من حرها ليكون الحجة اوكد عليهم متى امروا بدخول نار يؤجج لهم مع ضمان
السلامة حتى لم يثقوا به ولم يصدقوا وعده في شيء قد شاهدوا امثاله قال مولانا المجلسي بعد نقل هذه العبارة من الصدوق
اقول جمع الصدوق بينها بحمل ما دل على اطلاق دخولهم النار على نار البرزخ وقال لا يصيبهم حرها حينئذ ورأى ان فائدة ذلك تاكيد
الحجة عليهم في التكليف بدخول نار يؤجج في القيمة ويمكن ان يقال لعل الله تعالى يعلم ان كل اولاد الكفار الذين يموتون قبل
الحلم لا يدخلون النار يوم القيامة بعد التكليف فلذا قال الله اعلم بما كانوا عاملين اي في القيمة بعد التكليف ولذا جعلهم
من اولادهم ويمكن ايضا ان يحمل قوله عليه السلام كفار على انه يجري عليهم في الدنيا احكام الكفار بالتبعية في النجاسة وعدم
التغسيل والتكفين والصلوة والتوارث وغير ذلك ويخص دخولهم النار ودخول ابائهم لمن لم يدخل منهم نار التكليف و
لا يظهر حملها على التقية لموافقتها لروايات المخالفين واقوال اكثرهم انتهى واعلم ان العامة ايضا مختلفة في تلك المسألة
قال النووي في شرح صحيح المسلم على ما نقل اختلف العلماء فيمن مات من اطفال المشركين فمنهم من يقول هم تبع لابائهم في
النار ومنهم من يتوقف فيهم والثالث هو الصحيح الذي ذهب اليه المحققون انهم من اهل الجنة واستدلوا باشياء

منها حديث ابراهيم الخليل حين رآه النبي صلى الله عليه وآله وحوله اولاد الناس قالوا يا رسول الله واولاد المشركين قال
واولاد المشركين رواه البخاري في صحيحه ومنها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يتوجه على المولود التكليف حتى يبلغ
فيلزم الحجة انتهى وروى الحسين بن مسعود البغوي في شرح السنة باسناده عن ابي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن
اطفال المشركين قال الله اعلم بما كانوا عاملين وقال هذا حديث متفق على صحته وروى باسناد آخر عن صحيح مسلم وغيره عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل مولود يولد على الفطرة وابواه يهودانه او ينصرانه كما تنتجون البهيمة هل تجدون فيها من جدعاء
حتى تكونوا انتم تجدعونها قالوا يا رسول الله افرأيت من يموت وهو صغير قال الله اعلم بما كانوا عاملين به ثم قال هذا حديث
متفق على صحته ثم قال في شرح الخبر قلت اطفال المشركين لا يحكم لهم بجنة ولا نار بل امرهم موكول الى علم الله فيهم كما افتى به الرسول وجملة
الامر ان يرجع العاقبة في المعاد الى ما سبق لهم في علم الله من السعادة والشقاوة وقيل حكم اطفال المؤمنين والمشركين حكم آبائهم وهو المراد بقوله
الله اعلم بما كانوا عاملين يدل عليه ما روي مفسرا عن عائشة […] قلت يا رسول الله ذراري المؤمنين قال من آبائهم فقلت يا رسول الله بلا عمل قال الله
اعلم بما كانوا عاملين قلت فذراري المشركين قال من آبائهم فقلت يا رسول الله بلا عمل قال الله اعلم بما كانوا عاملين قال معمر بن قتادة عن الحسن ان
[…] المشركين خدم اهل الجنة […] المقطوع على قواعد […] تعذيب غير المكلف
[…] فلا بد من الالتزام […] تعذيب الله تعالى اطفال المشركين محتجا
بقول نوح عليه السلام ولا يلدوا الا فاجرا كفارا او بانا نستخدمه لاجل كفر ابيه والاستخدام تعذيب وبان حكم الطفل يتبع حكم ابيه
في الدفن ومنع التوارث وترك الصلاة عليه ومنع التزويج فيكون ايضا تابعا في العذاب فهو مردود بحجهم […] بان قول
نوح مجاز والتقدير انهم يفجرون […] وليس كل الم عقوبة كالفصد والحجامة نعم الثواب عليه لازم والاشتراك بين الامور
التي لا الم فيها للاطفال لا يستلزم الاشتراك فيما هو ليس كذلك ولقد اجاد الشيخ الصدوق رحمة الله عليه حيث قال في هذا المقام
في كتاب التوحيد هكذا قال المصنف هذا الكتاب في الاطفال واحوالهم ان الوجه في معرفة العدل والجور والطريق الى تمييزهما
ليس هو ميل الطباع الى الشيء ونفورها عنه وانما استحسان العقل له واستقباحه اياه فليس يجوز لنا ان نقطع بقبح فعل
من الافعال لجهلنا بعللها ولا ان نعول في اخراجه عن حد العقل على ظاهر صورته بل الوجه اذا اردنا ان نعرف حقيقة نوع من انواع
الفعل قد خفي وجه الحكمة فيه ان يرجع الى الدليل الذي يدل على حكمة فاعله ونفزع الى البرهان الذي يعرفنا حال محدثه فاذا اوجب
لنا في الجملة انه لا يفعل الا الحكمة والصواب وما فيه الصلاح والرشاد لزمنا ان نعلم بهذه القضية افعاله كلها جهلنا عللها ام عرفنا
اذ ليس في العقول قصرها على نوع من الفعل دون نوع ولا خصوصها في جنس دون جنس الا ترى انا لو راينا ما قد ثبت
بالدلائل عندنا حكمته وصح بالبرهان لدينا عدله يقطع جارحة من جوارح ولده او يكوي عضوا من اعضائه ولم نعرف السبب
في ذلك ولا العلة التي لها يفعل ما يفعله به لم يجز لنا […] المصلحة فيه ان ننقض ما قد اثبته البرهان الصادق في الجملة
من حسن نظره ولا رادة الخير به فكذلك افعال الله العالم بالعواقب والابتداء تبارك وتعالى لما اوجب الدليل
بالجملة انها لا تكون الا حكمة ولا يقع الا صوابا لم يجز لنا […] على التفصيل ان نقف فيما عرفناه من ذلك […]
وقد عرفنا عجز انفسنا عن معرفة علل الاشياء وتصويبها على الاحاطة باني الجزئيات هذا اذا اردنا ان نستقصي معانيها
بحيث […] في العقول […] الله ما يعرفنا من وجه الحكمة في تفصيلا تماما تصدر الدلالة على جملها والدليل على الافعال
الله تبارك وتعالى حكمة بعدها من التناقض وسلامتها من التفاوت وتعلق بعضها ببعض وحاجة الشيء الى مثله وايتلافه
بشكله واتصال كل نوع بشبهه حتى لو توهمت على خلاف ما هي عليه من دوران افلاكها وحركة شمسها وقمرها ومسير
كواكبها لانتقضت وفسدت فلما استوفت افعال الله عز وجل ما ذكرناه من شرائط العدل وسلمت مما قدمناه من علل

الجور صح انها حكمة والدليل على انه لا يقع منه عز وجل الظلم ولا يفعله قد ثبت انه تبارك وتعالى قديم غني عالم لا يجهل و
الظلم لا يقع الا من جاهل بقبحه او محتاج الى فعله منتفع به فلما كان تبارك وتعالى قديما غنيا لا يجوز عليه المنافع والمضار عالما
بما كان ويكون من قبيح وحسن صح انه لا يفعل الا بالحكمة ولا يحدث الا الصواب الا ترى انه من صحت حكمته منا لا يتوقع
منه مع غناه عن فعل القبيح وقدرته على تركه وعلمه بقبحه وما يستحق من الذم على فعله وارتكاب العظائم فلا يخاف عليه
موافقة القبائح وهذا بين والحمد لله **الفصل الثاني والعشرون** في الالام والاعواض اعلم ان الالم اما
حسن او قبيح والقبيح لا يصدر من الله تعالى البتة بناء على ما عرفت من امتناع صدور القبيح عنه تعالى مطلقا فهو اما
يصدر عنا خاصة والالم الحسن قد يصدر من الله تعالى وقد يصدر منا وقد ذكرت العلماء ان حسن الالم انما يكون باحد
وجوه الستة **الاول** اشتمال الالم على النفع الزائد على الالم كتحمل المشقة في طلب الرياسة وكتحمل المشقة والتعب في طلب
العلم **والثاني** اشتمال الالم على دفع الضرر زائد عليه كقطع اليد المتآكلة وكالفصد والحجامة **والثالث** كون الالم
مشتملا على وجه الدفع كما اذا قتلنا من يريد قتلنا او اخذ مالنا فهو حسن لاشتماله على المدافعة الواجبة **الرابع** كون
الالم باجراء العادة كما اذا القى صبي فاحترق او وقع في البحر فغرق فان هذا الالم حسن لوجوب اجراء العادة وعدم جواز خرمها
الا لمصلحة عامة **الخامس** كون الالم مستحقا للمتألم كالم القصاص **السادس** كونه مشتملا على التعويض
كالاجارة واذا عرفت هذا فاعلم ان الالام الصادرة منه تعالى اما ان يكون على جهة الابتداء كالالام للمعصومين والاطفال و
المجانين او على جهة العقاب لا بد في الاول من امرين احدهما حصول العوض على ذلك الالم الزائد عليه بحيث لو خير بين العوض مع
الالم وبين ابتدائه والعوض […] لاختار العوض مع الالم الثاني اشتمال ذلك الالم على اللطف اما للمتألم وان كان مكلفا او غيره ان لم يكن كذلك ليخرج به عن العبث
فيه نظر فانه يجوز ان يكون الغرض من الالم هو الامتحان وتمييز العاصي من المطيع وهذا القدر من الغرض مع العوض يكفي في
الحسن والله يعلم وفي الثاني لا عوض فيه لكونه جزء كالالم القصاص اما الالام الصادرة منا فان كانت من المكلفين فهي لا تخلوا
اما مباحة كذبح الحيوانات للاكل بدون الوجوب والندب واما مندوبة او واجبة كذبح الهدي والاضحية وجوبا وندبا و
ذبح الحيوان للاكل عند الضرورة وخوف الهلاك بسبب الجوع ففي كل هذه الصورة العوض على الله تعالى للمتألم لانها وقعت عن
المكلفين عن اذنه وموافقة لارادته فيجب في كرمه وفضله التعويض عنها والا لزم الظلم واما غير جائزة بالمعنى الاعم فهي لا محالة يكون
قبيحة والعوض فيهما على فاعلهما وانعم عليه ليس الا الانتصاف للمظلوم من الظالم والعوض لا يكون الا مساويا ويدل على هذا قوله تعالى يوم القيمة يفصل
بينكم والكل ملكه وان خص بعض مماليكه على بعض يجب في الحكمة الانتصاف للمجني عليه لانه خلق الجاني قويا متمكنا من الايلام والمجني عليه عاجزا عن
الانتقام وان كانت تلك الالام صادرة من غير المكلفين كالالام الصادرة عن المجانين والبهائم والسباع ففيها وقع الاختلاف فالمحققون على ان العوض فيها على
الله تعالى لانه تعالى المسلط بغير المكلف […] عليه قويا قادرا على الايلام مع عدم خلق العقل الزاجر عنه فيه وقال بعضهم بسقوط
العوض فيه مطلقا لقوله عليه السلام جرح العجماء جبار اي هدر […] انه لا يلزم من كونه هدرا عدم العوض على الله
تعالى وقال بعضهم العوض على الجاني الغير المكلف متمسكا بقوله عليه السلام ينتصف للجماء من القرناء وفيه انه يحتمل ان يكون
المراد ينتصف للضعيف من القوي على ان الروايتين ضعيفتان لا تصلحان للمعارضة مع الدليل العقلي اعلم انه قد ورد
في كثير من اخبار الائمة ما يدل على صحة هذا المذهب منها ما في مجمع البيان عن ابي ذر رضي الله عنه قال
بينا انا عند رسول الله صلى الله عليه وآله اذا انتطحت عنزان فقال النبي صلى الله عليه وآله اتدرون فيما انتطحتا
فقالوا لا ندري قال لكن الله يدري وسيقضي بينهما وفي تفسير علي بن ابراهيم حدثني ابي عن الحسين بن خالد عن
ابي الرضا عليه السلام انه اعطي بلعم بن باعورا الاسم الاعظم فكان يدعو به فيستجاب له فمال الى فرعون فلما مر

فرعون فی طلب موسے علیه السلام واصحابه قال فرعون لبلعم ادع الله علی موسے واصحابه لیحبسه علینا فرکب حمارته لیمر فی طلب موسی علیه السلام فامتنعت علیه حمارته فاقبل یضربها فانطقها الله عز وجل فقالت ویلک علی ماذا تضربنی اترید ان اجی معک لتدعو علی نبی الله وقوم مومنین فلم یزل یضربها حتی قتلها الی ان قال ابو الحسن الرضا علیه السلام فلا یدخل الجنة من البهائم الا ثلاث حمار بلعم وکلب اصحاب الکهف والذیب وکان سبب الذیب انه بعث ملک ظالم رجلا شرطیا لیعشر قوما من المومنین ویعنف بهم وکان للشرطی ابن یحبه فجاء ذیب فاکل ابنه فحزن الشرطی علیه فادخل الله ذلک الذیب الجنة لما احزن الشرطی بالجملة امثال تلک الاحادیث تدل علی کون بعض الحیوانات معاقبا ومثابا ومحشورا فی یوم القیمة وکونها من ذوی العقول فی الجملة فالشان کونها من ذوی العقول کلا او بعضا ام لا وهذا مما وقع الاختلاف فیه والله یعلم بحقیقة الحال ۵

تمت

شعر

یلوح الخط فی القرطاس دهرا
وکاتبه رمیم فی التراب

[illegible]

اعلان - چونکہ یہ کتاب مذہبی خاص اہل تشیع کے واسطے ہی لہذا اہل سنت وجماعت اسکو ملاحظہ نفرمائیں فقط

اعلان









